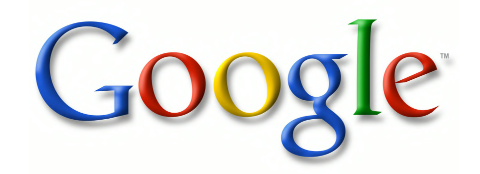
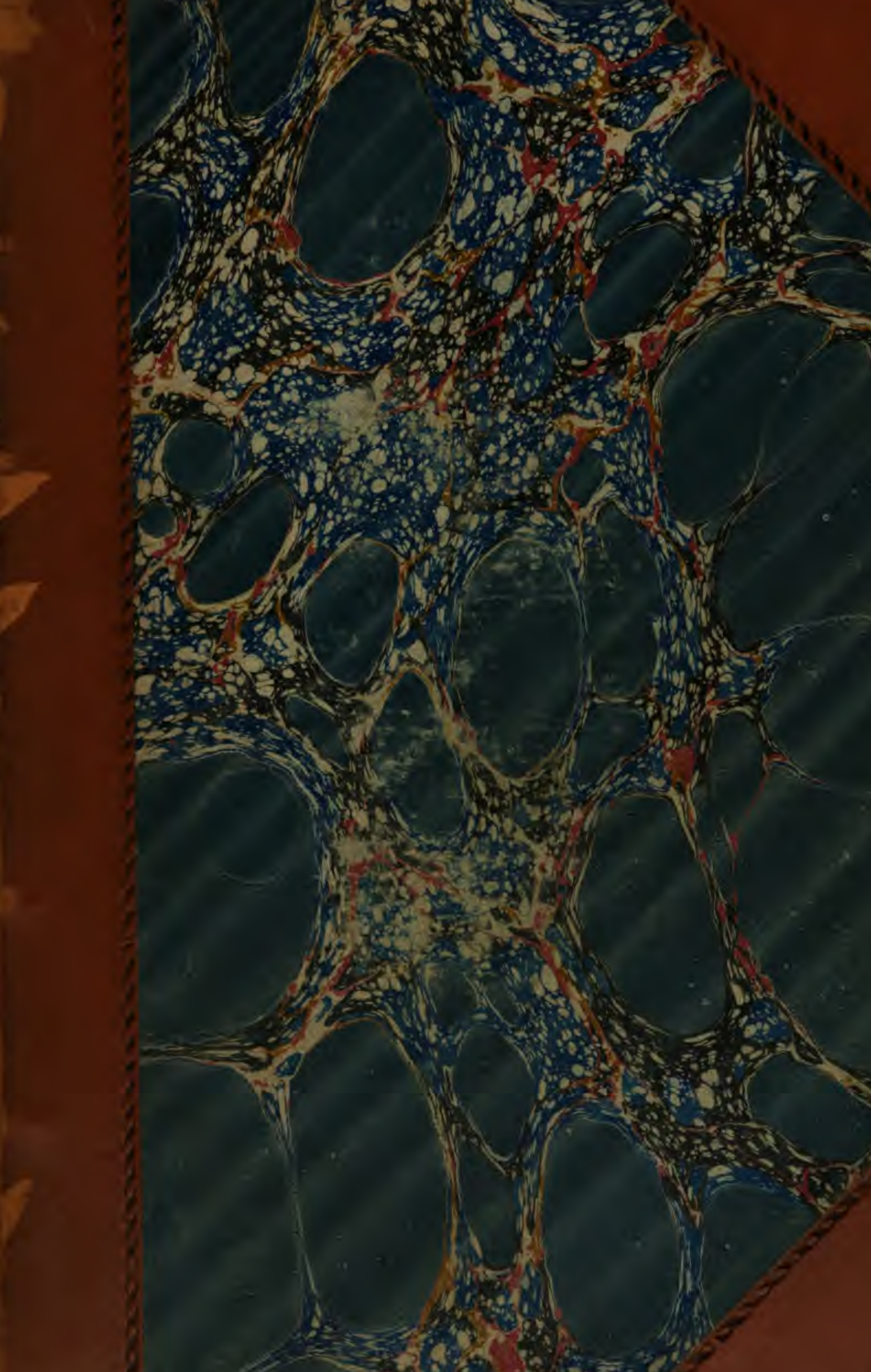
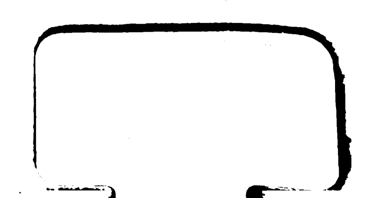




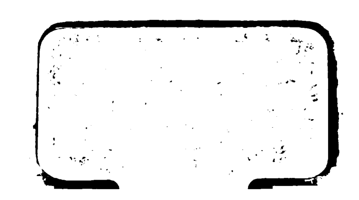


HISTOIRE

CRITIQUE

DU GNOSTICISME.


DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.
1859.



HISTOIRE

CRITIQUE

DU GNOSTICISME.

Strasbourg, imprimerie de Ve BERGER-LEVRAULT.

HISTOIRE
CRITIQUE
DU GNOSTICISME,

ET DE SON INFLUENCE

Sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne.

PAR M. JACQUES MATTER,

INSPECTEUR GÉNÉRAL DE L'UNIVERSITÉ DE FRANCE.

Ouvrage couronné par l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres.

2.ᵉ édition, revue et augmentée.

Avec 3 planches.

TOME PREMIER.

STRASBOURG,

Chez V.ᵉ LEVRAULT, rue des Juifs, n.° 33.

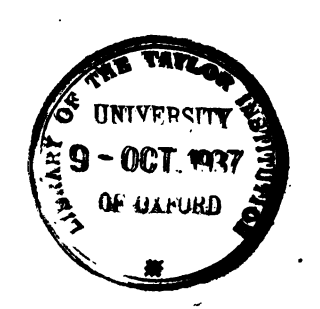
PARIS,

A son dépôt général, chez P. BERTRAND, LIBRAIRE,

rue Saint-André-des-Arcs, 38.

1843.

Τὰ γὰρ ἄνω σιγᾷ καλύπτοι.
Synesii hymnus I, v. 75.



PRÉFACE.

Entre le polythéisme expirant et le christianisme succédant au judaïsme et se soumettant le monde, se plaça un troisième système, le Gnosticisme. Issu de plusieurs autres, ce système ne fit qu'en résumer les plus importants.

C'était à une époque d'éclectisme. L'éclectisme régnait dans la philosophie, nous le voyons par les tendances de Plutarque et d'Ammonius; dans la religion, nous le voyons par celles d'Origène et de S. Clément d'Alexandrie; dans la morale et dans la politique, nous en avons la preuve dans les écrits et dans les institutions des Antonins.

En présentant un éclectisme plus complet que tout autre, en embrassant l'Orient et l'Occident, le christianisme et le polythéisme, le système qui se plaça entre ces deux doctrines

se flatta de l'emporter sur l'une et l'autre, d'autant plus aisément que l'une semblait retenir trop et l'autre trop peu de ces théories qu'avait aimées le monde ancien. Il offrait avec une Cosmogonie plus résumée que celle du polythéisme, plus développée que celle des codes sacrés, sa Théogonie, son Éogonie, sa Pneumatologie et son Anthropologie, qui ajoutaient également aux théories chrétiennes et retranchaient des doctrines payennes. Il se plaçait au-dessus de tout ce qui l'entourait, et après avoir dit aux disciples de Moïse, « vous n'avez jamais connu ni l'Être suprême ni sa loi, et votre révélation n'est que l'œuvre d'une divinité subalterne, » il disait aux Polythéistes, « vous n'avez pas de religion; vous n'avez qu'une mythologie; vous n'avez pas de philosophie; il ne vous reste que du scepticisme. » Il disait enfin aux chrétiens, « vous n'avez plus les vrais textes de vos premiers docteurs, et ces docteurs, tous égarés par le judaïsme, n'avaient pas compris leur divin maître. »

En tenant ce langage aux uns et aux autres, la Gnose venait compléter par ses mystères ce

qui manquait à leur enseignement public ou intime, et réformer les institutions comme les doctrines.

Le Gnosticisme joignit aux réfutations des leçons et des exemples, et il paraît qu'un instant il conçut l'ambitieux espoir de faire de grandes conquêtes. Il eut effectivement de nombreuses écoles en Syrie, en Égypte, en Asie mineure, dans les îles, en Italie, en Gaule et en Espagne. Mais il ne parvint nulle part à gagner la majorité, à conquérir le gouvernement public. Dans tous ses travaux et dans toutes ses tendances, il négligea précisément ce qui avait soutenu si longtemps le polythéisme, ce qui allait faire du christianisme la religion du monde civilisé, et du mahométisme, celle d'une partie considérable de l'Orient, c'est-à-dire, la politique ou l'alliance avec l'État.

Comment le Gnosticisme a-t-il pu négliger ou dédaigner cette union?

Il ne serait pas exact de dire qu'il l'ait négligée ou dédaignée : voici pour quelles raisons il ne pouvait la contracter.

Il ne fut jamais un système arrêté; il fut une

série de systèmes, tous libres et indépendants les uns des autres. Dans cette condition il n'était pas possible qu'il obtînt un succès général et qu'il conservât assez d'unité pour parvenir au gouvernement de la société.

De plus, il n'offrait pas, dans ses principes primitifs, de morale sociale qui permît à la politique de l'accueillir, de lui confier les destinées d'une nation. Il n'était qu'un ensemble de spéculations plus propres à séduire les écoles que les peuples, et plus propres à former des théosophes que des hommes pratiques.

Enfin, il semblait s'accuser lui-même d'une erreur fondamentale, en manquant d'enthousiasme pour sa foi, en fuyant la persécution et le martyre, en déclinant la profession publique de ses théories, et en cherchant à se cacher dans les rangs des autres, au lieu d'arborer sa bannière.

Dépouillé d'un côté de la valeur morale et sociale que le christianisme offrait d'une manière si abondante et si sublime, de cette valeur dont Constantin sut tirer, le premier, un parti si brillant; d'un autre côté, de cette

valeur philosophique, littéraire et monumentale que le polythéisme grec et romain posséda jusque dans sa décadence, et que Julien fut le dernier à apprécier à la tête de l'empire, le Gnosticisme n'opposait à ces deux puissances, dont l'une s'appuyait sur une révélation récente, l'autre sur une institution antique, que deux grandes prétentions, dont il ne légitima ni l'une ni l'autre.

La première, c'était d'offrir une tradition aussi ancienne que le monde; la seconde, d'être une intuition supérieure à toute science.

Avec ces deux principes, plus poétiques que philosophiques, et plus dignes des sanctuaires de l'ancien monde que d'une série d'écoles qui prétendaient tout réformer, le Gnosticisme se soutint toutefois pendant plusieurs siècles. Tant qu'il eut quelque liberté, il eut des sanctuaires ou des écoles dans toutes les parties de l'empire, et il ne succomba qu'après une lutte prolongée, qu'à la suite d'une législation qui n'accordait aucune trêve à aucune dissidence.

Après le christianisme qui triompha dans le monde grec et romain, malgré son affinité

avec le judaïsme, détesté dans ce monde-là, et après le polythéisme qui expira malgré son alliance avec la philosophie, cette grande gloire de ce que Julien appelait l'*hellénisme* — après ces deux systèmes, disons-nous, le Gnosticisme qui succomba avec tous les éléments religieux et philosophiques qu'il avait accueillis, est le plus curieux drame des six premiers siècles de notre ère.

Mais pour apprécier, comme il mérite de l'être, ce grand fait, cette apparition si curieuse dans le mouvement moral des premiers siècles de notre ère, il convient, enfin, de ne pas prendre la Gnose pour ce qu'elle n'a pas voulu être, une défection du christianisme.

Or, c'est là ce qu'on a fait de tout temps, en dépit de tous ses principes. On a considéré le Gnosticisme comme une branche détachée du christianisme, et on l'a traité de secte et d'hérésie, malgré l'éloignement extrême auquel il est allé avec ses principes.

Pour être vrai, il faut le considérer sous un autre point de vue, comme un ensemble de systèmes où se trouvent, sans doute, quelques

éléments chrétiens, mais où ils sont à tel point dominés par la cosmogonie, la théologie, la pneumatologie et l'anthropologie de la Perse, de l'Égypte, de Moïse et de Philon, qu'ils présentent un éclectisme entièrement nouveau. En effet, il n'a de commun avec le christianisme que certains termes, auxquels il attache un sens entièrement différent de leur acception chrétienne, de sorte que ce serait folie que de les prendre dans cette acception.

Aussi je considère l'ancien point de vue comme propre à fausser toutes les notions sur les fondements de la Gnose, et mon livre, dans cette édition entièrement revue, a pour but de dégager davantage, l'un de l'autre, et aussi complétement que le veut la vérité, deux systèmes qui se combattent dans leurs conséquences comme dans leurs principes.

Je viens de dire que cette nouvelle édition de mon livre est entièrement revue. Elle est changée dans l'ordonnance générale et dans les détails. C'est presque un nouvel ouvrage.

J'ai profité, pour le corriger, de toutes les observations qui me sont parvenues, et de quel-

ques études nouvelles. J'ai revu S. Irénée, S. Épiphane, S. Clément d'Alexandrie, les Clémentines, et ce qui concerne la Kabbale. Je me suis plus d'une fois confirmé dans des opinions qu'on m'avait contestées. Je citerai pour exemple celle que la Kabbale, dans ses éléments, est antérieure à la Gnose, opinion que les écrivains chrétiens comprennent peu, mais que les érudits du judaïsme professent avec une assurance légitime. Je pourrais citer d'autres opinions encore; celle, entre autres, que les *Clémentines,* dont on a voulu faire le symbole d'une secte qui n'a jamais existé, appartiennent, non pas à une école gnostique, mais à un parti ou plutôt à un auteur chrétien, soumis à l'influence du judaïsme et de la Gnose; ou celle que les Simoniens, les Ménandriens et les Dosithéens, ont été, non pas des *mythes,* mais des écoles historiques plus ou moins nombreuses.

Mais c'est aux faits, ce n'est pas aux assertions à garder raison.

Dans cette édition, après une introduction qui apprécie les sources du Gnosticisme, j'ai consacré tout le premier livre *à la classifica-*

tion de ses écoles et à son origine; le second, aux auteurs et aux chefs du Gnosticisme avant la fondation de ses premières écoles, celles de Syrie; le troisième, à ses grandes écoles d'Égypte; le quatrième, à ses petites écoles d'Égypte; le cinquième, à ses écoles nomades; le sixième, à l'appréciation générale de ses doctrines et de ses institutions; le septième, à son influence sur les écoles contemporaines.

On le sait, les sources du Gnosticisme sont d'un côté les textes, qui intéressent tous les lecteurs; d'un autre côté, les monuments, qui offrent une importance spéciale aux archéologues. J'avais accompagné l'édition précédente d'un choix de ces monuments. Le nombre que j'en ai recueilli depuis dix ans, grâce aux soins obligeants de M. Visconti et M. l'abbé Drach à Rome, de M. Steinbüchel de Rheinwall à Vienne, de M. Zumpt à Berlin, de M. Leemans et de M. Jannsen à Leyde, de M. Græff à Mannheim, de plusieurs amis de France et d'Angleterre, est devenu si considérable que j'ai résolu d'en faire l'objet d'une publication spéciale.

Elle formera un ouvrage indépendant, et

paraîtra sous le titre de *Monuments du Gnosticisme*, accompagnée d'un texte explicatif, aussitôt que j'aurai pu y mettre la dernière main. Elle embrassera les monuments gnostiques de tous les temps, y compris même ceux du moyen âge auxquels les travaux de M. de Hammer ont donné une importance réelle. J'en ai plusieurs de cette époque qui sont inédits.

Cette division m'a permis de consacrer aux seules doctrines trois volumes de texte au lieu de deux, et de débarrasser cette publication de tout ce qui ne serait pas destiné à tous les lecteurs.

Celle qui devra la suivre, aussitôt que sera terminée la révision de l'École d'Alexandrie, sera uniquement consacrée aux monuments; elle aura l'avantage de ne s'adresser qu'aux archéologues.

Dès l'origine, mon Histoire du Gnosticisme n'a dû offrir qu'une sorte de continuation de mon Histoire de l'école d'Alexandrie. Tandis que ce travail retraçait un point de vue du mouvement littéraire et philosophique des siè-

cles qui entourent le berceau du christianisme, l'histoire du Gnosticisme devait retracer un point de vue du mouvement moral et religieux de cette grande époque.

Je me suis attaché à faire ressortir plus nettement encore ce point de vue, en revisant une publication qui aura désormais sa forme définitive.

Dans ce but j'y ai ajouté, outre un livre entier, plusieurs chapitres, qui en forment un nouvel ouvrage, ainsi que l'indique d'ailleurs le nombre des volumes.

HISTOIRE

CRITIQUE

DU GNOSTICISME,

ET

De son influence sur les doctrines religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne.

INTRODUCTION.

Quand on examine, sans aucun genre de prévention, les divers systèmes religieux et philosophiques qui ont précédé dans le monde l'établissement du christianisme, on demeure tellement frappé de la simple et majestueuse supériorité de ses doctrines, qu'on ne sait plus quelle origine leur assigner, si ce n'est celle qu'elles s'attribuent elles-mêmes. Le fondateur de ce nouveau système le communique avec

une confiance à la fois si positive et si pure, si étrangère à toute espèce de doutes ou d'hypothèses, de raisonnements ou de sophismes; ses disciples l'exposent, devant les docteurs de la Palestine, les sages de la Grèce, les érudits de l'Égypte et les prêtres de Rome, avec une candeur si admirable; et ce système termine d'une manière si brillante les longues discussions qui avaient divisé les sanctuaires et les écoles du monde ancien, que l'influence directe de l'Être suprême, si elle se voit quelque part dans les institutions des hommes, doit se reconnaître dans cette religion qui réunit les vérités éparses dans toutes les autres, et qui les présente dégagées de tout ce qui les altérait ailleurs. Ce n'est pas que le christianisme nous offre la solution des problèmes qui avaient agité si longtemps les sanctuaires et les écoles, et qui devront les agiter tant que l'esprit humain habitera une région différente de celle qu'il considère avec raison comme sa véritable patrie; mais il met, à la place de chaque problème, une croyance dont l'homme peut s'enorgueillir plus que de nulle autre croyance;

et tout en séparant, dans les anciennes discussions, avec une autorité divine, l'erreur de la vérité, il revêt cette dernière du double sceau de la raison et de la révélation. Il se montre philosophie suprême, en ce que, venant après tant d'autres, il n'essaie plus d'établir *métaphysiquement* ce que la métaphysique ne saurait établir, et en ce qu'il donne au nom d'une révélation ce qu'une révélation seule peut donner.

Si le christianisme place l'esprit humain au-dessus des spéculations de la métaphysique, il l'élève aussi au-dessus de la mythologie, et c'est ainsi qu'il se constitue comme religion universelle, accessible aux intelligences de tous les degrés, abaissant toutes les barrières de castes, de sanctuaires, de climats, de nationalités, de sacerdoces, et se prêtant, comme l'homme lui-même, aux moeurs de tous les pays, aux institutions de tous les siècles.

Cependant, plus on sent pour le christianisme un attachement de conviction, plus aussi l'on doit attacher de prix à la pureté de ses doctrines, et suivre, avec une jalouse curiosité, les développements qu'il a dus au cours

des siècles, et la lutte qu'il a soutenue contre des enseignements opposés aux siens.

Aucun système ne peut ni se défendre de développements, ni se préserver d'influences. Pour les doctrines, ainsi que pour les nations, vivre, c'est se modifier, et l'esprit humain est tellement actif et vivace, que, de ce qu'il a fait, il ne saurait rien laisser tel qu'il est. Il y a plus, non-seulement il dédaigne ses propres créations, mais lorsqu'il se soumet à des révélations supérieures qu'il ne veut ni ne peut dépasser, il se crée un domaine à lui jusque dans leur sein, et varie sans cesse les formes de ce domaine, comme pour se consoler de l'impuissance d'en changer le fond. Toujours, au bout d'un certain terme, une doctrine qui lui paraissait composée d'autant d'axiomes que d'assertions, se trouve, sans que l'on sache à qui s'en prendre, si ce n'est à la marche prescrite aux choses humaines par celui même qui en est l'auteur, remplacée par une doctrine dont les éléments peuvent être encore les mêmes, mais qui n'est plus circonscrite dans les mêmes limites, et qui a revêtu des formes à tel point

nouvelles qu'à défaut des réalités d'une création elles offrent au moins les apparences d'un progrès.

Pour ne prendre, dans l'histoire des systèmes, qu'un seul exemple, nous ferons remarquer que le mosaïsme, qui avait posé, à l'instar de la loi de l'Égypte, le principe de l'exclusion, s'est allié, à toutes les époques de son existence, avec toutes les doctrines qu'il a rencontrées. Si, par les études de ses sages, il s'est enrichi de tout ce que l'Égypte et l'Asie lui offraient de plus beau, il s'est altéré, dans les égarements du peuple, par tout ce que les mœurs et les superstitions païennes avaient de plus impur ou de plus séduisant. Autre fut le mosaïsme à l'époque de David et de Salomon qu'au temps de Moïse et d'Aron, autre encore à l'époque de Daniel et à celle de Philon; et il pouvait se faire autre sans inconséquence, sans renier son principe vital, la révélation permanente, c'est-à-dire, progressive.

Toute doctrine religieuse qui croit à sa perpétuité, ou se dit impérissable, doit professer le même principe, et toute doctrine philoso-

phique qui veut avoir de l'avenir, doit proclamer la métamorphose permanente. En effet, si les créateurs de doctrines ont à leur œuvre une foi entière, il n'en est plus de même de leurs partisans qui, après les enchantements du premier enthousiasme, s'aperçoivent bientôt qu'un système, pour être *un*, est forcé d'exclure un grand nombre de faits et de vérités qui ne se concilient point avec ses principes, ni ne s'expliquent par ses hypothèses. Cette découverte faite, l'esprit se détache d'une doctrine, ou la complète par une sorte de *Syncrétisme*, ou retombe sous le pouvoir d'un procédé qui, depuis qu'il y a des philosophes et des systèmes, est toujours venu confondre philosophes et systèmes, et mettre à la place de ce qu'ils posaient comme vérité absolue et exclusive, quelques opinions, quelques croyances et quelques hypothèses qu'il a la coutume de dérober à tous et d'offrir à tous.

C'est là l'*Éclectisme* qui remplit toujours les intervalles d'un système à un autre système, et qui se distingue de tous en ce qu'il conserve toujours, à l'égard de ce qui est exclusif, le droit de douter de tout.

Aucune doctrine ne doit donc se flatter de suffire aux esprits, à moins qu'elle ne pose en principe sa perfectibilité par voie de révélation ou de métamorphose permanente.

C'est l'ignorance de la marche progressive, cette loi de toutes choses, c'est le principe d'isolement et d'exclusion, qui a fait tomber toutes les doctrines antérieures au christianisme, doctrines religieuses ou philosophiques. Ce sont, au contraire, les principes de progrès par voie d'une révélation interne, sans exclusion aucune pour les progrès naturels de la raison, qui donnent au christianisme son caractère de perpétuité et d'universalité, et qui, après l'avoir placé au-dessus de tout ce qui l'a précédé, l'ont maintenu au-dessus de tout ce qui s'élevait à côté de lui.

Aussi a-t-il triomphé d'une foule de systèmes émanés de son sein ou formés à côté de lui, systèmes dont quelques-uns lui ont fait la guerre la plus animée, dont d'autres menaçaient de l'engloutir dans leur propre naufrage, et qui, tout au plus, ont fini par l'enrichir de leurs dépouilles.

C'est l'histoire d'une de ces luttes que nous avons entrepris de retracer; c'est même l'histoire de celle de toutes qui fut la plus dangereuse, car c'est l'histoire de trente à quarante sectes qui dressèrent hardiment leurs écoles en face du christianisme; c'est celle de trente à quarante sectes qui, sorties des rangs de la primitive église, la combattirent avec les doctrines qu'elle leur fournissait et avec les systèmes du monde ancien.

Si le christianisme eut à soutenir une lutte aussi vive dès son origine, c'est dans la générosité même de ses principes qu'il faut en chercher la première cause. Il invitait tous les peuples à venir se placer dans ses rangs; il ne mettait point d'autres bornes à son universalisme que celles du genre humain. Toutes les espérances les plus sublimes qu'avaient pu concevoir le philosophe le plus hardi, le prêtre le plus avide de mystères, il les sanctionnait comme autant de dogmes. Dès lors il ne pouvait tarder à posséder dans ses sanctuaires et ses écoles des individus de toutes les nations et des éléments de tous les systèmes. Jusqu'alors

les législations religieuses s'étaient partout bornées à un seul peuple, et n'avaient pu rencontrer dans leur origine qu'une seule doctrine à combattre, celle qu'elles venaient remplacer : le christianisme, s'adressant à tous ceux qui jusque-là avaient prétendu à l'empire des esprits, dut nécessairement provoquer plus de fermentation et plus de résistance.

Le christianisme entrait d'ailleurs dans le monde à l'une des époques les plus favorables à ses prétentions. Tous les systèmes qui avaient été élevés se rapprochaient; une commune lassitude était venue saisir les esprits pour les livrer aux douceurs de ce syncrétisme que l'expédition d'Alexandre, suivie d'œuvres plus pacifiques, de l'établissement en Asie ou en Afrique de plusieurs dynasties et d'un grand nombre de colonies grecques, avait préparé depuis longtemps.

En effet, depuis ce croisement de peuples qui était résulté des guerres d'Alexandre dans les trois parties du monde, les doctrines de la Grèce, de l'Égypte, de la Perse et de l'Inde se rencontraient et se confondaient partout. Toutes

les barrières qui jadis avaient séparé les nations étaient abaissées, et si les peuples de l'Occident rattachaient volontiers leurs croyances à celles de l'Orient, ceux de l'Orient se hâtaient d'apprendre les traditions de la Grèce, et les leçons d'Athènes. Plus les Grecs s'étaient éloignés de leurs anciens mystères, plus ils éprouvaient le désir de savoir ce que la vieille sagesse de la Perse et de l'Inde pouvait établir de plus beau sur ce monde des intelligences, d'où l'homme a toujours cru qu'il était venu, et où il désire retourner. Ils éprouvaient ce besoin précisément parce qu'ils étaient parvenus à ce degré de science où l'homme n'a plus de question plus haute que celle-là. Aussi les philosophes de la Grèce, j'allais dire les platoniciens (car, vers les temps de l'ère chrétienne, tous les philosophes, sans en excepter les disciples d'Épicure, étaient plus ou moins platoniciens), s'emparèrent-ils bientôt avec empressement des croyances de l'Orient, en attendant qu'ils vinssent demander au christianisme ce qu'ils avaient cherché vainement partout ailleurs. Les peuples qui avaient professé autrefois les principes les plus exclusifs, les

Juifs et les Égyptiens, se soumirent eux-mêmes à cet éclectisme qui dominait leurs maîtres, les Grecs et les Romains, et cette infidélité à ses antiques habitudes prépara si bien le genre humain aux larges principes du christianisme qu'à peine introduit dans le monde on le vit élever ses oratoires sur les bords de l'Euphrate et du Gange, sur ceux du Nil et du Tibre.

Or, les plus notables de ses prosélytes étaient précisément des hommes qui avaient déjà cherché la vérité dans plusieurs sanctuaires ou dans plusieurs écoles.

En embrassant une religion qu'ils préféraient à toutes les autres, ils se proposaient, sans doute de bonne foi, de renoncer à ces dernières, et de professer dans sa simplicité un système qui captivait leur intelligence; mais façonnés par le syncrétisme, dominés par des habitudes d'esprit et de cœur plus fortes que leur volonté elle-même, ils mêlèrent ensemble d'abord avec réserve, et enfin avec orgueil, l'ancien et le nouveau, le christianisme et la philosophie, l'enseignement apostolique et les traditions de la mythologie. Le peuple, qui prend la religion

qu'on lui donne, la prend au moins telle qu'on la lui offre; mais l'homme qui s'est fait à un premier système est rarement capable d'en recevoir un autre dans toute sa pureté: une telle succession de métamorphoses morales n'est donnée qu'à peu d'esprits; on est plus aisément éclectique. Les éclectiques du christianisme le furent les uns avec crainte, les autres avec audace. Ces derniers se persuadèrent que c'était un devoir pour eux de remplir les lacunes que pouvait avoir cette religion; et leurs successeurs, plus hardis encore, affirmèrent, qu'en général les écrits des apôtres étaient incomplets, que les dogmes n'y étaient exposés qu'en germe, qu'ils devaient recevoir des mains de la philosophie non-seulement l'ordonnance systématique qui leur manquait, mais tous les développements qu'ils comportaient.

Plus tard, d'autres docteurs, fidèles aux antiques traditions des sanctuaires et des écoles, transportèrent, jusque dans le christianisme, cette ligne de démarcation entre l'enseignement *ésotérique* et la doctrine *exotérique* que le nouveau système était venu détruire. Ils réta-

blirent ainsi devant le saint des saints, le voile qui jadis séparait les maîtres et le vulgaire, voile que le christianisme montrait déchiré au moment où s'accomplissait la mission de son fondateur. Les ouvrages des apôtres, disaient les syncrétistes dans cet enthousiasme qui s'allie si bien avec l'imposture et qui la cache à elle-même, ne pouvaient indiquer que les articles de la foi vulgaire [1], quand ils s'adressaient à tous; ils transmettaient, au contraire, les mystères de la science aux esprits supérieurs, aux élus. Ces mystères, disait-on, se sont propagés de génération en génération dans les traditions ésotériques [2], et en empruntant, pour la désignation de cette science, le mot de *Gnosis*, dont les apôtres s'étaient servis pour indiquer cette supériorité de savoir que donne la révélation, on colorait avec adresse la prétention de l'avoir reçue par les disciples de ces hommes éminents. C'était offrir une grande séduction aux simples chrétiens. C'était en offrir une autre aux philosophes du paganisme que d'emprunter aux

1 Πίστις. — 2 Γνῶσις.

écoles anciennes, qui distinguaient leurs adhérents en plusieurs classes, l'idée d'un double enseignement.

Cependant les *Gnostiques* ne se bornaient pas à une vaine distinction; il créèrent réellement une doctrine différente de celle du vulgaire, et ils la constituèrent avec une telle hardiesse, que l'histoire des spéculations humaines n'offre plus rien d'analogue à leurs conceptions. En effet, se transportant au delà des bornes du monde sensible, ils prétendirent plonger dans le sein du monde des intelligences et jusque dans l'abîme de la puissance divine d'où sont émanés et où doivent rentrer un jour, suivant eux, tous les êtres qui portent en eux un rayon céleste.

Toutes les fois, disaient-ils, que les doctrines des apôtres étaient contraires à celles que les *Gnostiques* puisaient dans Platon ou dans Philon, dans le Zend-Avesta ou dans la Kabbale, les commentaires historiques et les lettres pastorales des fondateurs du christianisme avaient été tronqués, interpolés et falsifiés; et il appartenait aux dépositaires de l'enseignement

ésotérique, de la clef des mystères, d'y rétablir la primitive pureté des textes. Plusieurs d'entre eux exécutèrent cette prétendue restauration suivant les procédés les plus arbitraires.

La *Gnosis* ou le *Gnosticisme*, dont nous allons exposer l'origine, les variétés et l'influence sur les autres systèmes contemporains, ne fut donc autre chose que l'introduction dans le sein du christianisme des spéculations cosmologiques et théosophiques qui avaient formé la partie la plus considérable des anciennes religions de l'Orient, jointes à celles des doctrines égyptiennes, grecques et judaïques, qui, par leur gravité, offraient le plus d'affinité avec le christianisme, et que les nouveaux platoniciens avaient adoptées également en Occident.

On n'objectera pas que, dans ce cas, le Gnosticisme ne fut qu'une espèce de *mosaïque* composée des dogmes les plus remarquables de tous ces systèmes. C'est toujours maltraiter l'esprit que de comparer ses travaux à ceux d'un mécanisme vulgaire; et ce serait en particulier méconnaître la singulière hardiesse de la *Gnosis* que de la considérer sous ce point de vue.

Le Gnosticisme n'est pas un système original, et on peut lui contester le titre de système philosophique; mais de toutes les doctrines qu'a produites l'ancien monde il est la plus riche et la plus audacieuse. Ce n'est pas un de ces corps d'argumentations logiques auxquels nous ont habitués les Grecs qui ont façonné l'Occident; c'est une métaphysique orientale, un système d'intuitions antiques. Ce qui en forme l'esprit, ce n'est pas le principe de franchir les bornes du monde sensible, et de poser un monde intelligible qui en explique l'histoire ou le drame, c'est le principe de ne pas douter un instant, de ne descendre jamais jusqu'à la dialectique. Le mysticisme antérieur à la foi chrétienne avait eu le même caractère; mais il n'avait produit qu'une mythologie et un symbolisme qui laissaient debout toutes les énigmes. La *Gnosis* rejeta toutes les formes, toutes les traditions qui n'offraient pas de solutions; si riantes, si gracieuses, si sublimes qu'elles fussent, quand elles n'apprenaient rien, elle les foulait aux pieds avec cet esprit sérieux et grave que le christianisme avait appris au

monde, avec toute cette antipathie pour l'argumentation sophistique qu'il avait opposée à l'école de Socrate, comme celle-ci l'avait opposée à d'autres. Évitant, d'un côté, ce que la mythologie avait d'antiphilosophique; d'un autre, ce que la philosophie avait d'antidogmatique, la *Gnosis* unit à quelques-unes des croyances les plus fortes du christianisme quelques enseignements de l'Orient, de l'Égypte et de la Grèce, et présenta, sur l'ensemble des questions que peut embrasser l'esprit humain, une série de dogmes dont les principes sont contestables pour le philosophe comme pour le chrétien, mais dont l'enchaînement est puissant, et dont l'autorité fut immense. Émanation du sein de Dieu de tous les êtres spirituels, dégénération progressive de ces êtres d'émanation en émanation, rédemption et retour de tous vers la pureté du Créateur, et, après le rétablissement de la primitive harmonie de tous, condition heureuse et vraiment divine de tous dans le sein de Dieu : voilà les enseignements fondamentaux du Gnosticisme. Mélange singulier de monothéisme et de panthéisme, de spiritualisme et

de matérialisme, de christianisme et de paganisme, ce système n'oublie rien.

On le conçoit, son point de vue lui permet peu le raisonnement qui est propre à l'esprit occidental; c'est le génie de l'Orient, avec ses contemplations, ses irradiations et ses intuitions, qui dicte ses doctrines. Aussi son langage répond à son origine; il est plein d'images; il a toute la magnificence, tous les inconvénients et toute la mobilité du style figuré. Dans ses destinées heureusement rapides, car il ne fut qu'un grand anachronisme, il arriva plus d'une fois aux disciples de poser comme un dogme ce qui n'avait été qu'une allégorie pour les maîtres.

C'est là, en général, la destinée des systèmes originaires de l'Asie et de l'Afrique.[1]

Au reste, rien de plus séduisant pour certains esprits que ce genre de spéculations. En effet, le Gnosticisme a ce double caractère : il n'est arrêté par aucune autorité, par aucune difficulté. La religion du vulgaire, il la tient

---

1 C'est ce qui explique le caractère particulier des doctrines de l'école d'Ionie, si voisine des systèmes orientaux.

en compassion : elle est bonne pour les pauvres d'esprit qui ne sauraient s'élever au-dessus de la lettre grossière, judaïquement écrite, judaïquement interprétée. La philosophie vulgaire, qui, à entendre son plus grand interprète, ne sait qu'une chose, c'est qu'elle ne sait rien par la raison qu'elle a tout examiné sous deux faces, il la méprise. En effet, lui, il explique non-seulement ce que sont les choses, mais encore comment elles se sont faites. Disons plutôt qu'il ne les explique pas, qu'il les montre. Voyez, dit-il, voyez la lumière qui émane d'un immense foyer de lumière, qui répand partout ses rayons bienfaisants : c'est ainsi qu'émanent de la lumière divine les esprits de lumière[1]. Voyez encore, s'écrie-t-il, toutes les sources qui alimentent la terre, qui l'embellissent, la fécondent et la purifient; elles émanent d'un seul et immense Océan : c'est ainsi qu'émanent, du sein de la divinité, au-

---

1 C'est l'une des idées dominantes de la plupart des systèmes gnostiques.

tant de *fleuves*[1], qui forment et qui remplissent le monde des intelligences[2]. Voyez, dit-il enfin, les nombres, qui tous émanent d'un nombre primitif, qui tous lui ressemblent, se composent de son essence, et pourtant varient à l'infini, et voyez les *voix*, qui se décomposent en tant de syllabes et d'éléments, tous renfermés dans la voix primitive, et pourtant variés sans aucune limite[3] : c'est ainsi que le monde des intelligences est émané d'une intelligence première, qu'il lui ressemble, et que pourtant il offre une infinie variété d'êtres.

On le voit, ce n'est plus là l'ancienne mythologie, il s'en faut de beaucoup; ce n'est pas non plus la philosophie qui l'avait remplacée; ce n'est pas le christianisme, et ce n'est aucun des systèmes connus.

Le Gnosticisme est donc une doctrine aussi originale que toute autre. En effet, il est, comme

---

1 Génies purs comme le cristal des eaux.

2 L'une des idées dominantes du système des Nasaréens, qui offre des analogies si frappantes avec le Gnosticisme.

3 Idées dominantes dans le système des Marcosiens et de quelques autres sectes.

le sont tous les systèmes, le produit d'un ensemble tout à fait spécial d'idées et de besoins.[1]

C'est ce qui explique le nombre de ses partisans et la variété de ses branches.

Un instant les Gnostiques furent si nombreux et si puissants, qu'ils menacèrent d'envahir la société chrétienne tout entière; et plus ils avaient d'enthousiasme et de science, plus ils entraînaient facilement les esprits simples, et embarrassaient ceux même qui ne l'étaient pas. S'ils succombèrent sous la puissance d'une doctrine qu'ils avaient prétendu corriger, ce ne fut qu'après une lutte de six siècles et sous les lois les plus rigoureuses; encore laissèrent-ils beaucoup de traces après eux, car le Gnosticisme n'est mort réellement qu'au treizième siècle de notre ère.

1 Aux yeux des Gnostiques, le platonisme était trop borné dans ses spéculations sur le monde intellectuel; il leur offrait trop d'idées et trop peu d'êtres réels. Le christianisme leur paraissait trop pratique, d'un côté, et, de l'autre, trop timide, trop monotone dans ses théories sur le monde intellectuel, qui n'offre que deux classes d'anges, et deux classes trop disparates.

Il n'est pas, dans l'histoire des antiquités religieuses et philosophiques, de questions plus curieuses, je crois, que celles de la naissance, du progrès et de l'enseignement de ses diverses écoles, et si l'on parvient à faire connaître sa véritable origine, ses principes fondamentaux et son influence morale ou politique sur le monde, on aura peut-être répandu un jour nouveau sur ces siècles dont les travaux intellectuels sont un peu dédaignés maintenant, mais qui offrent toujours le spectacle le plus imposant qui puisse frapper l'esprit humain, l'*antique Orient*, l'*ancien Occident* et le *christianisme* en lutte. En effet, c'est un grand spectacle que de voir les plus hautes spéculations de l'Asie, de l'Égypte et de la Grèce attaquées et renversées par le christianisme; puis, les vieilles doctrines du monde ressuscitées par les Gnostiques luttant contre le vainqueur et adoptant une partie de ses principes pour mieux combattre les autres; enfin, l'Église sollicitant contre eux les écrits de ses docteurs, assemblant en conciles ses plus éminents évêques, armant la rigueur de ses princes les plus puissants.

C'est que la lutte était sérieuse. Elle était surtout longuement préparée.

Ce qui l'avait préparée, c'était le zoroastrisme se communiquant en Perse au judaïsme et enfantant la Kabbale en Syrie; le judaïsme, s'associant en Égypte avec les doctrines platoniques et produisant la philosophie gréco-philonienne; enfin, cette philosophie envahissant le christianisme et lui apportant son langage avec une partie de ses idées.

Le Gnosticisme, en effet, n'est autre chose que la dernière apparition du monde ancien, venant combattre son successeur, avant de lui céder le genre humain.

Depuis que l'Europe moderne s'enquérait sincèrement de l'antiquité, quelques écrivains distingués s'étaient occupés des Gnostiques. Le Nain de Tillemont[1], Beausobre[2] et Mosheim[3] avaient d'abord publié sur leurs doctrines des

---

1 Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. (L'édition dont je me sers est celle de Bruxelles, 30 vol. in-12.)

2 Histoire de Manichée et du manichéisme, 2 vol. in-4.°

3 Histoire des Ophites, 1 vol. in-4.° (en allemand).

ouvrages d'une solide érudition. Les conquêtes faites depuis eux en Asie et en Afrique, la découverte des Védas, du Zend-Avesta, du Code des Nasaréens et de quelques écrits analogues[1], avaient jeté toutefois sur les anciennes doctrines de l'Orient un jour si nouveau qu'une carrière nouvelle se trouvait ouverte sur le Gnosticisme, et bientôt une nouvelle série d'écrits importants sur les Gnostiques s'étaient succédé depuis cette seconde ère. Nous n'en citerons que ceux de MM. Lewald[2], Néander[3], Hahn[4], Fuldner[5], qui ont donné lieu à des critiques et à des

---

1 Tel est le *Desatir*, publié en persan et en anglais, à Bombay, en 1818.

2 *Commentatio de doctrina gnostica*. Heidelb., 1818; in-8.°

3 *Genetische Entwiklung*, etc. (Développement génétique des principaux systèmes du gnosticisme). Berlin, 1818; in-8.° Voy. l'ouvrage du même auteur, intitulé Tertullien, antignostique. Berlin, 1825. (En allemand.)

4 L'Évangile de Marcion rétabli, etc. Kœnigsb., 1823; in-8.°; et *Antitheses Marcionis*. *Ib.*, 1824.

5 *De Carpocratianis*, dans le recueil publié par M. Ilgen, sous le titre de *Historisch-theologische Abhandlungen der Gesellschaft zu Leipzig*. 1824; in-8.°

observations très-intéressantes [1]. En outre, parmi les ouvrages consacrés à l'histoire de la philosophie ou à celle du christianisme, il en était qui avaient donné aux Gnostiques une attention toute particulière. [2]

Cependant, malgré tous les secours qu'avaient pu fournir les sources nouvellement ouvertes, l'histoire du Gnosticisme présentait encore d'immenses lacunes. Les sources véritables, les écrits des Gnostiques, étaient tous perdus, à l'exception de quelques fragments conservés par leurs adversaires, et en fait de textes on était réduit aux ouvrages de polémique des Pères.

Or, il n'est point de doctrine qui consentît à se faire juger d'après de pareils documents. Car, si généreux que soit un adversaire, il n'ex-

---

1 Lücke, *Theologische Zeitschrift*, cahiers 2.e et 3.e

Vater, Archives pour l'histoire ecclésiastique, année 1823, cahier 1, p. 97; et la Gazette universelle de Halle, année 1823, cahiers d'Avril et d'Octobre.

2 Voy. De Gérando, Histoire comparée des systèmes philosophiques, vol. III, p. 287 et suiv.

Matter, Histoire du christianisme et de la société chrétienne, t. I.er, p. 156 et suiv.

pose pas, il ne peut pas exposer, comme un homme convaincu; or ce qui plaît dans un système, en l'absence d'arguments plus forts, c'est la foi, c'est au moins la bonne foi, charme dont tout vestige disparaît sous la plume d'un adversaire.

Pour ce qui regarde les savants et pieux antagonistes des Gnostiques, non-seulement ils n'ont pas coutume de puiser aux sources, la plupart étant postérieurs aux doctrines qu'ils combattent, mais ils parlent ouvertement avec une hostilité dont ils se font gloire. Aucun d'eux n'eut d'ailleurs le dessein de nous transmettre des données complètes, on va le voir.

Agrippa qui ouvrit la lice, ne combattit que la doctrine de Basilide, et son écrit est perdu, ainsi que ceux de Philippe de Gortyne et de Modeste contre Marcion.

Justin le Martyr, dont les renseignements se joignaient aux leurs, était né dans une famille grecque; et, élevé dans les doctrines platoniques, il conserva toujours quelque chose de sa première éducation philosophique; cependant, lorsqu'il vint à parler, dans la seconde de ses

Apologies, de l'un des précurseurs du Gnosticisme, de Simon le magicien, il ne put contenir ses vives antipathies contre ce syncrétiste. Son écrit contre Marcion a péri.

S. Irénée, qui fut après lui le plus ancien antagoniste des Gnostiques, publia contre eux un ouvrage étendu en cinq livres, mais le premier seul nous en est parvenu intégralement, tandis que nous ne possédons plus des autres que des fragments et une traduction.

Né apparemment en Asie mineure, d'une famille grecque et chrétienne, S. Irénée florissait en même temps que les principales écoles des Gnostiques [1]. L'un des hommes les plus savants de son siècle, il connaissait les sectes de l'Église, les écoles profanes, les traditions de la mythologie et les écrits des philosophes; et comme il tenait le christianisme de Polycarpe et de Papias [2], disciples de S. Jean, il

---

1 Il naquit entre les années 120 et 140. Il succéda à S. Pothin dans l'évêché de Lyon.

2 S. Jérôme dit (*Epist.* 129 *ad Theodorum*) : *Refert Irenæus, vir apostolicorum temporum et Papiæ, auditoris*

avait la meilleure doctrine jointe aux textes les plus purs. Aussi était-il plein de zèle pour cette doctrine, et ne s'éleva-t-il guère de son temps d'enseignement nouveau qu'il ne s'en enquît aussitôt pour le combattre. Dans les discussions suscitées par les montanistes, ce fut lui que la communauté lyonnaise chargea de porter ses lettres à Rome. Quand Blastus se prononça pour la coutume que suivait l'Orient dans la célébration de Pâques, ce fut lui qui le réfuta. Quand Florin se déclara pour les monarchiques, ce fut lui qui le détacha de ce parti. Lorsque, plus tard, le même docteur embrassa le système de Valentin, ce fut lui qui attaqua le plus vigoureusement ce système.[1] Lorsque enfin Marcion vint affirmer que les apôtres avaient mal entendu leur maître, et qu'à leur tour leurs élèves avaient altéré les écrits apostoliques, ce fut encore lui qui montra quelle était

Joannis evangelistæ, discipulus. S. Irénée rapporte lui-même qu'il était élève de S. Polycarpe. *Cf.* Euseb., *Hist. eccl., l.* 5, *c.* 20.

1 Il nous reste un fragment de cet écrit à Florin, Περὶ ὀγδόαδος. Euseb., *Hist. eccles., l. V, c.* 20.

la véritable doctrine des chrétiens[1]. Quand les païens reprochèrent aux chrétiens une sorte d'aversion barbare pour les lettres et les sciences, ce fut lui qui essaya de prouver que la vraie science était placée bien plus haut qu'ils ne le pensaient[2]. Irénée avait sur beaucoup d'auteurs chrétiens l'avantage de bien connaître les poëtes et les philosophes[3], et Tertullien était d'autant plus autorisé à l'appeler *un avide explorateur de toutes les doctrines,* qu'il les suivait avec plus de modération dans ses jugements. Cependant son ouvrage tout entier, ouvrage où rien n'est mis pour briller, où rien ne décèle la passion, respire encore

---

1 Il est à présumer que ses Διαλέξεις où il citait la Sagesse attribuée à Salomon, et l'épître aux Hébreux attribuée à S. Paul, avaient un but analogue. Les chrétiens syncrétistes, partisans des doctrines orientales et platonico-philoniennes, attachaient trop de prix au premier de ces livres; quelques chrétiens gnostiques méprisaient trop le second : ce fut sans doute pour redresser les uns et les autres que S. Irénée en citait des textes.

2 Περὶ ἐπιστήμης. Euseb., *lib. II*, *c.* 26.

3 *Contra hæres.*, *lib. II*, *c.* 2.

plus la haine de l'hérésie que l'amour de la vérité.[1]

Après lui, trois des plus éminents écrivains s'élevèrent contre la Gnosis, et ce furent incontestablement eux qui la comprirent le mieux.

Malheureusement le livre du premier, Théophile d'Antioche, contre Marcion, est perdu, tandis qu'il nous reste un fragment de celui de Rhodon qu'on regrette peu.

S. Clément d'Alexandrie, le second, a laissé, au contraire, un ouvrage considérable. Né dans le paganisme, d'abord élevé dans Athènes, puis en Asie, enfin dans Alexandrie, le centre du Gnosticisme, il était plus à même qu'aucun autre chrétien de tracer de cette doctrine un tableau fidèle. Mais, chef de l'école d'érudition que les chrétiens avaient fondée dans Alexandrie, pour qu'elle leur fournît des hommes capables de lutter à la fois contre les philosophes et les hérétiques, S. Clément, toujours en présence de l'ennemi, tantôt en face

---

1 Voyez un touchant aveu sur son style dans la préface, page 3, édition de Grabe.

de philosophes qui ressuscitaient les traditions de la mythologie, pour les unir aux spéculations de la métaphysique, tantôt en face d'enthousiastes qui confondaient avec le christianisme les théories de la Perse, de la Chaldée et de l'Égypte, S. Clément, disons-nous, s'il étudia constamment l'histoire de la philosophie, songea plus constamment encore à lui opposer le système de la foi. Ses ouvrages, et surtout ses *Stromates*[1], sont une mine inépuisable de trésors d'antiquité; mais à l'égard des Gnostiques, sa tactique est si subtile qu'elle peut jeter dans l'erreur. En effet, jouant sur les mots, il donne moins de renseignements sur

---

1 Il paraît, d'après Eusèbe, que le titre primitif de ce *Tapis philosophique* était celui de *Commentaires stromates touchant les gnostiques*, suivant la véritable philosophie. (Voy. la fin du premier livre, et comparez Dupin, Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques, t. 1.er, p. 87.)

L'antiquité chrétienne rendit un singulier hommage à cette savante compilation : le mot de *Stromates* lui devint si cher, qu'Origène composa un ouvrage sous ce même titre, et que Théodoret et plusieurs autres surnommèrent S. Clément le Στρωματεύς.

les *Gnostiques* en général, que d'assertions sur les *Gnostiques spéciaux*, tels que les entend l'auteur, c'est-à-dire, les chrétiens très-avancés.

[Le traité d'Hippolyte qui souffrit le martyre sous l'empereur Alexandre, dirigé contre Marcion, s'est perdu; celui contre le valentinien Hélix, qu'on lui attribue dans les recueils de Canisius et de Sirmond, n'est probablement pas de lui; son livre contre les hérétiques, que Photius a lu et qu'il fait connaître (cod. 121), ne paraît avoir été qu'un extrait de celui d'Irénée : il n'y a donc rien à y puiser de nouveau.]

Le troisième de ces écrivains, Origène, émule de S. Clément et plus savant que lui, a laissé sur les Gnostiques des renseignements qui méritent une grande confiance. Élève du philosophe Ammonius[1], *grand homme* et professeur dès sa jeunesse[2], critique et philosophe éclairé, indulgent pour les erreurs des autres à force

1 Voy. Matter, Histoire de l'école d'Alexandrie, 2.ᵉ édition, vol. I, p. 290 et 293.

2 *Hieronymi Epist.* 65 *ad Pammachium*.

d'avoir souffert pour les siennes, et juste avec d'autant plus de délicatesse qu'on l'a été moins pour lui, Origène, dont les lumières furent admirées en Arabie, en Syrie, en Cappadoce et en Grèce, et qui se trouva en présence des principaux docteurs ou philosophes de son siècle, fut nécessairement un écrivain impartial, et nul ne connut mieux les Gnostiques que celui qui eut à leur disputer un disciple chéri[1]. Aussi ses Commentaires sur les saintes écritures, son livre contre Marcion, son traité de la prière et son ouvrage contre Celse, remplis de détails sur la Gnôsis, comptent-ils au nombre des sources les plus pures où l'on puisse étudier cette doctrine. Mais s'ils sont précieux pour la connaissance des sectes religieuses, ils sont néanmoins d'un adversaire.

Eusèbe de Césarée, le meilleur historien des premiers siècles du christianisme, et le seul qui nous reste depuis la perte des Commentaires d'Hégésippe, mérite également notre confiance en parlant des Gnostiques, qui florissaient en-

---

1 Ambroise, qui s'était donné aux Valentiniens.

core à la fin du troisième siècle et dans les commencements du quatrième, qui étaient alors répandus tout autour de Césarée, et qu'Eusèbe, écrivant l'histoire d'après des monuments, et donnant le plus souvent les extraits des ouvrages qu'il consulte[1], peint avec assez de fidélité. Il est certain néanmoins qu'ils se présenteraient eux-mêmes sous un autre jour dans leurs écrits, et qu'ils n'avoueraient pas ses portraits.

S. Éphrem, qui composa cinquante-deux hymnes contre Bardesanes, Marcion et Manès, était sorti de cette école de Nisibis, qui fut, avec celles d'Édesse, d'Antioche et d'Alexandrie, une des meilleures qu'eussent les chrétiens des premiers siècles. Il était élève de S. Jacques de Nisibis, qui avait combattu les hérésies de cette époque, et les doctrines orientales, qui avaient enfanté le Gnosticisme, se professaient autour

1 Comparez Kestner, *De Eusebii auctoritate et fide diplomatica. Gott.*, 1816, in-4.° — Mœller, *De fide Eusebii*, dans Stæudlin, Archives d'histoire ecclésiastique, vol. III, p. 1. — Danz, *De Eusebio Cæsaræensi ejusque fide*, etc. *Jenæ*, 1815. — Reuterdahl, *De fontibus h. e. Euseb. Lond.*, 1826.

de son berceau. Il y a plus, quelques docteurs chrétiens, ainsi que beaucoup de fidèles de Syrie, confondaient ces opinions avec celles de leur religion, au point de considérer comme orthodoxes les hymnes gnostiques de Bardesanes et de son fils Harmonius. Personne ne semblait donc plus appelé que le fils d'un prêtre d'Abnil à parler de la Gnose avec une intelligence complète; mais il n'entra pas dans les vues de S. Éphrem d'exposer cette doctrine. Simple poëte sacré, cet auteur se borna à composer des hymnes antignostiques, en ayant soin, pour faire adopter plus facilement ses chants, de conserver les airs reçus.

S. Épiphane et Théodoret, qui sont postérieurs à S. Éphrem, et dont le premier est mort au commencement du quatrième siècle, le second au milieu du cinquième, ont consacré à l'histoire des Gnostiques les ouvrages les plus étendus que nous ayons sur ces théosophes[1]; mais, quoiqu'ils fussent l'un et l'autre des hom-

---

1 *Theodoreti hæreticarum fabularum* (Αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομὴ) *libri V. — Epiphanii Hæreseon libri LXXX.*

mes instruits, et qu'ils eussent vu eux-mêmes les débris des écoles gnostiques[1], leurs renseignements sont remplis d'erreurs.

A la distance où ils se trouvaient de l'origine des grandes écoles, ils confondirent les lieux, les temps, les personnes; et l'histoire ne peut adopter leurs données qu'avec une grande réserve, particulièrement en ce qui concerne S. Épiphane, qui range ensemble plusieurs sectes différentes.

Les doctrines gnostiques s'étant peu répandues en Occident, malgré les tentatives faites dans l'Afrique latine, à Rome, en Espagne et dans la Gaule méridionale, les écrivains latins n'offrent à l'historien que des sources secondaires.

Tertullien, contemporain de S. Irénée[2] et de S. Clément d'Alexandrie, nous a laissé contre

1 Le diocèse de Théodoret leur avait servi d'asile.

2 Il était né dans les dernières années de S. Irénée, et il a profité des ouvrages de ce docteur. (Voy. Tertull. *advers. Valentinianos, c.* 5.) Il s'était familiarisé avec les doctrines gnostiques au point de s'en ressentir dans plusieurs de ses opinions; et c'était, sans doute, malgré lui qu'il y tenait, car il est évident qu'il était ennemi du Gnosticisme. C'est sous ce rapport que M. Neander l'a choisi

les Valentiniens et les Marcionites, ainsi que des sectaires analogues, des traités où la déclamation oratoire exclut l'examen philosophique.

Les renseignements que S. Cyprien donne, en passant, sur quelques Gnostiques, et ceux que S. Augustin sème dans son ouvrage contre les Manichéens et dans ses livres contre les hérésies, sont plus exacts; mais ceux que S. Philastre a jetés dans son traité des hérésies, sont pour la plupart si erronés, que l'on ne doit y recourir qu'avec une extrême défiance [1], quoique cet auteur soit antérieur à S. Augustin.

Nous ne parlons pas ici de quelques écrivains

---

comme le type le plus parfait d'une direction d'idées *anti-gnostiques*. Voy. Neander, *Anti-gnostikus*, ou Esprit de Tertullien; Berlin, 1825. — Comp. Gazette universelle de littérature de Halle, 1825, Nov., p. 498.

1 Cet écrivain invente des sectes qui n'ont jamais existé. C'est ainsi qu'il s'est créé, dans les temps antérieurs à notre ère, une secte de *Putéorites*, d'après ce passage de Jérémie: *Ils m'ont abandonné, moi qui suis un puits d'eau vive, pour se faire des citernes pourries.* Il dérive les *Samaritains* du roi *Samarius*, fils de Canaan; il fait Basilide et Marcion contemporains des apôtres. Quelquefois il écrit l'histoire de la même secte sous des noms différents.

d'un ordre trop secondaire, ou qui donnent trop peu de détails sur le Gnosticisme. Nous les ferons connaître dans le cours de nos recherches, et nous terminerons cette revue des auteurs qui nous ont transmis la doctrine gnostique, en faisant remarquer : 1.° que plusieurs d'entre eux sont postérieurs aux écoles qu'ils nous font connaître; 2.° que tous se sont proposé de les combattre, et 3.° que le Gnosticisme se présenterait avec infiniment plus d'avantages, si nous pouvions l'étudier encore dans les écrits des Basilide, des Valentin et des Marcion.

En effet, ce qui prête au plus beau système de l'antiquité, à celui de Platon, son caractère imposant, c'est le style de celui qui nous le transmet. Quittez les Dialogues; prenez un exposé qui en analyse ou en combatte la doctrine, et votre enthousiasme va s'évanouir à chaque page. Cependant ce sera un ami de Platon qui vous aura parlé, tandis que les théories gnostiques nous sont toujours exposées par leurs antagonistes. De là vient sans doute cette froideur que l'on a professée si longtemps pour un ordre d'idées qui joint à celles de Pythagore et

de Platon toute la richesse de celles des théosophes de la Perse et de l'Inde, enfin quelque chose de ce caractère sévère que le christianisme laisse encore à ceux même qui l'altèrent.

Les Gnostiques ont laissé à la vérité un certain nombre de monuments, ou plutôt d'énigmes, j'entends ces pierres gravées qu'on désigne tantôt sous le nom d'*Abraxas*, tantôt sous celui de *Pierres basilidiennes*; mais non-seulement ces monuments sont tous symboliques, ils étaient encore presque tous à déchiffrer, et après d'infructueux efforts d'interprétation tentés par Macarius, Chifflet et Montfaucon, on les avait à peu près abandonnés. Si Münter[1], M. Bellermann et Kopp[2] ont essayé de nouveau de les interpréter, peut-être ont-ils trop peu consulté dans leurs travaux l'ensemble du système, tandis que d'autres de nos contemporains,

---

1 *Ueber die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker*. Anspach, 1790, in-8.°

2 Bellermann, *Die Abraxas-Gemmen* (Programmes); Berlin, 1817 à 1821, in-8.° — Kopp, *De difficultate interpretandi ea, quæ aut vitiose vel subobscure aut alienis a sermone literis sunt scripta*. Mannheim, 1829, 2 vol. in-4.°

s'attachant exclusivement aux textes, ont fait complétement abstraction des monuments.

Les Gnostiques n'ayant presque point laissé d'écrits, les plus anciens écrivains les ayant traités avec une antipathie prononcée, et les derniers n'ayant pas apporté à l'histoire de leur système l'étude comparée des textes et des monuments, une nouvelle révision des uns et des autres devenait nécessaire.

Quant à nous, si nous en tentons une, c'est en éclairant les uns par les autres, les monuments par les textes, que nous concevons l'espoir de reproduire l'image plus véritable du Gnosticisme.

Il est un de ces débris des anciens temps que l'on doit traiter avec d'autant plus de générosité que les siècles les ont plus dédaignés. Tel qu'il est, il nous instruit peut-être, en raison même de l'énormité de son audace; et plus que jamais il est important, au moment où nous retombons dans le panthéisme chrétien ou plutôt christianisé, de voir où conduisit une première fois ce système. Dans tous les cas il paraît être de la destinée du genre humain, que notre esprit s'exerce sur les débris du passé, plutôt que

sur l'ensemble de ses pensées et de ses travaux. S'il y a plus de peine, il y a aussi plus de jouissance à rétablir d'antiques doctrines d'après des données incomplètes, qu'à les prendre tout entières dans les écrits de ceux qui les ont conçues.

Pour mon compte, ces considérations m'ont soutenu dans des recherches que leurs difficultés mêmes ont rendues plus séduisantes.

Mon travail se divise en trois grandes questions: 1.° origine du Gnosticisme; 2.° succession et doctrines de ses diverses écoles; 3.° influence qu'elles ont exercée sur les écoles contemporaines.

LIVRE PREMIER.

CLASSIFICATION GÉNÉRALE DES GNOSTIQUES ET ORIGINES DU GNOSTICISME.

CHAPITRE PREMIER.

Classification.

Le Gnosticisme, nous l'avons vu, est essentiellement éclectique, et quoiqu'il prétende dans toutes ses divisions au privilége d'une science supérieure, loin d'être jamais complétement exclusif, il rallie toujours plusieurs systèmes.

Les nombreuses écoles qu'il fonda peuvent se réduire à cinq groupes principaux, dont aucun ne fut réellement exclusif.

En effet, le premier, qui se compose des petites écoles primitives, ayant à leur tête Cérinthe ou Simon, alliait au christianisme des doctrines empruntées au judaïsme, au polythéisme grec et à l'Orient.

Le second groupe, formé par les écoles de la

Syrie, joignait au christianisme quelques-unes des idées fondamentales de l'Orient.

Le troisième groupe, qui embrasse les grandes écoles de l'Égypte, se montrait hostile au judaïsme dans quelques-unes de ses divisions; mais il confondait dans ses enseignements les doctrines de l'Asie, de l'Égypte et de la Grèce.

Le quatrième groupe, celui des petites écoles d'Égypte, suivait des voies analogues.

Le cinquième groupe, celui des Marcionites, portait l'hostilité du judaïsme très-loin aussi; mais il ajoutait au christianisme quelques idées de l'Orient.

Un dernier groupe, qui se composerait de ceux qui auraient professé les principes des *Clémentines*, se serait constitué l'adversaire du polythéisme, en alliant aux principes chrétiens le judaïsme et des éléments empruntés à l'Orient; mais les *Clémentines* ne représentent qu'un écrivain ou qu'un parti de chrétiens judaïsants.

On le voit, le Gnosticisme fut éclectique dans toutes ses divisions, et une tolérance sinon universelle, du moins extraordinaire pour l'époque, est un de ses caractères les plus fondamentaux. La croyance, que la divinité s'était manifestée dans les institutions religieuses de toutes les

nations, autorisait des emprunts partout; mais la persuasion, que cette manifestation n'avait été parfaite nulle part et n'avait pas révélé le Dieu suprême, donnait à l'égard de tous les systèmes une liberté à peu près égale. Ce qui fait toujours le fond du Gnosticisme, c'est cette grande apparition d'un révélateur du Dieu suprême, c'est-à-dire, le dogme fondamental du christianisme. Mais ce dogme reçoit chez les Gnostiques toutes les modifications que leur suggèrent les autres systèmes auxquels ils puisent, et ils y puisent à des degrés si divers, que c'est tantôt le judaïsme d'Alexandrie ou de Jérusalem, tantôt la théogonie orientale, égyptienne ou grecque, qu'ils mêlent au fond chrétien.

Néanmoins, c'est toujours ce fond qui domine.

Cet éclectisme, si pacifique au milieu de la lutte ardente que soutenaient les païens, les juifs et les chrétiens, est un des phénomènes les plus curieux du temps. Dans quelles circonstances et dans quels lieux a-t-il été conçu, et de quels éléments a-t-on composé ce système de tolérance au moment même où la doctrine la plus exclusive de toutes, le christianisme, venait se soumettre les intelligences?

Cette grande question doit être résolue la pre-

mière, puisque de sa solution dépend toute l'histoire du Gnosticisme.

Pour la résoudre, commençons par déterminer les origines du Gnosticisme, et voyons quels éléments y a portés chacun des systèmes qui ont nourri son enfance.

CHAPITRE II.

Origines du Gnosticisme.

On a mis ces origines en Égypte, dans la ville d'Alexandrie, et l'on a dit que c'est du système d'un philosophe juif de cette ville qu'est émané le Gnosticisme.

Cette hypothèse, il est vrai, est douteuse aujourd'hui, et il est probable, au contraire, que c'est en Syrie, et même en Palestine, qu'il faut chercher le véritable berceau des Gnostiques, ainsi que nous le ferons voir dans la suite de ces chapitres. Ce qui est certain, toutefois, c'est que la langue de la plupart de ces docteurs fut la langue grecque. A la vérité, ce ne fut ni le dialecte de l'Attique, ni en général le langage du polythéisme; ce fut plutôt le dialecte de l'Égypte, ou plus particulièrement encore ce grec qui domine dans les Septante,

dans le Nouveau Testament, dans Philon, en général, chez les juifs hellénisants, et qu'on appelle quelquefois le langage hellénistique. Le fait est néanmoins qu'on se trouve sur un terrain grec, et que là est le véritable point de départ pour la recherche des origines de la Gnose.

Comme il y a, d'ailleurs, une analogie frappante entre les doctrines de l'Égyptien Philon et celles de plusieurs écoles gnostiques, et que de plus la ville d'Alexandrie a été le siége des plus célèbres de toutes ces écoles, il convient de commencer nos recherches sur ce théâtre.

Dans Alexandrie se trouvaient, au moment où le Gnosticisme sortit du christianisme naissant lui-même, trois écoles à la fois philosophiques et religieuses : l'école grecque, l'école égyptienne, l'école juive. Examinons d'abord quels éléments a pu fournir chacune d'elles.

CHAPITRE III.

Origines purement grecques.

L'école profane d'Alexandrie était à cette époque, par principe et en dépit de toutes les influences comme de toutes les variations qu'elle avait subies, aussi exclusivement grecque que la

Grèce elle-même [1]. Ses protecteurs, les Lagides, avaient pu concevoir quelques projets de fusion entre les institutions religieuses des Grecs et celles des Égyptiens; quant aux savants du Musée, il n'y a pas trace qu'ils aient fait un seul pas notable sous ce rapport. Ceux de l'Égypte avaient gardé la même position à l'égard des doctrines grecques, et les deux populations, loin de se confondre, avaient continué, jusqu'au temps de Philon, à demeurer dans des quartiers différents, l'une auprès du Sérapéum, l'autre au Bruchium. L'école grecque d'Alexandrie n'a donc pu fournir au Gnosticisme que les mêmes éléments qui lui étaient offerts par la Grèce en général.

Tout fait voir que ces éléments se réduisent à quelques termes techniques, quelques idées de philosophie, quelques cérémonies de culte.

Les mots techniques de Γνῶσις et de Γνωστικός sont, en effet, empruntés au langage général de la Grèce; mais il est douteux qu'on les trouve une seule fois chez les auteurs anciens dans l'acception spéciale qu'ils ont reçue chez les écrivains gnostiques. Pour le mot Γνωστικός, il est très-

1 Voir mon Histoire de l'École d'Alexandrie, 2.e édit., tome I.er, page 72 et suiv. .

rare. Celui de Γνῶσις, plus fréquent, n'a pour l'ordinaire que le sens fort simple de *connaissance*. C'est ainsi qu'on le trouve dans Hérodote et dans Démosthène, comme dans Aristote et dans Lucien.

Cependant, le langage et les institutions des philosophes mystiques de la Grèce me semble avoir préparé quelques idées et quelques usages du Gnosticisme. Pythagore, qui n'admettait ses disciples aux enseignements supérieurs qu'après une épreuve prolongée[1], donnait au mot de Γνῶσις une acception tout à fait semblable à celle que lui attribuent les Gnostiques : il le prenait dans le sens de contemplation et d'étude de l'*Infini*, de l'*Éternel*, et suivant Proclus, le principal élément des Λόγοι ἀπόῤῥητοι de l'école de Pythagore, était la doctrine de Dieu, c'est-à-dire, la connaissance du Dieu suprême. Or, c'était là aussi le grand mystère des Gnostiques.

Il y a plus, Pythagore, qui avait voyagé en Égypte, sinon dans l'Asie centrale[2], et qui avait vu

1 Diog. Laert., VIII, 1, 8. — Qu'on se rappelle sa maxime : Μὴ εἶναι πρὸς πάντας πάντα ῥητά. *Ibid.*, 15.

2 D'après les traditions grecques, il a successivement visité l'Égypte, la Phénicie, la Judée, la Perse et l'Inde. Nous rejetons ordinairement ces traditions avec beaucoup de légèreté ; nous ne concevons plus aujourd'hui de longs

partout la barrière anciennement élevée entre la science du peuple et celle des sages, appelait la partie spéculative ou transcendante de la philosophie Ἐπιστήμη ou Γνῶσις τῶν ὄντων [1], et à ce titre, il peut être considéré avec raison comme une sorte de précurseur de la Gnose religieuse, ou du moins comme le créateur d'une gnose philosophique.

Le philosophe grec le plus enclin au mysticisme après Pythagore, Platon, s'instruisit également en Égypte, et s'il n'en rapporta point la science des sanctuaires du pays, il y prit au moins la grande distinction entre cette science et celle du vulgaire. D'après les traditions grecques, les guerres seules

---

voyages entrepris uniquement pour acquérir des idées. Le témoignage des anciens mériterait peut-être plus d'égards; car ils n'attribuent pas indistinctement ces courses philosophiques à tous leurs sages, et s'ils font voyager en Asie Pythagore et Platon dont les idées coïncident si souvent avec les systèmes de la Perse et de l'Inde, ils n'y envoient ni Empédocles, ni Socrate, ni Épicure, dont les doctrines appartiennent à l'Occident. Lorsque les opinions d'un philosophe viennent ainsi confirmer les faits qu'ils rapportent sur son compte, on a tort de vouloir réfuter le tout par de prétendues improbabilités. (M. Abel Remusat fait dans ses Mélanges asiatiques, vol. I.er, p. 96, des observations analogues sur les voyages d'un philosophe chinois.)

1 Stobæi *Eclog.*, *lib. I*, *p.* 458, *ed.* Heeren. — Thomasius, *Orig. hist. philos.* (à Halle, 1699), §. 11.

empêchèrent ce Sage de continuer ses voyages en Asie, où il aurait retrouvé la même distinction entre les initiés et les profanes. En tout cas il la transporta dans son enseignement, et cela étonne peu, puisqu'il avait hérité, d'un côté, de la doctrine de Pythagore, et que d'un autre côté il avait été puiser aux mêmes sources que lui.[1]

Aussi parle-t-il souvent d'une science supérieure, qu'il nomme Γνῶσις ou Ἐπιστήμη τῶν ἀληθῶν καὶ ὄντως ὄντων[2], et à ses yeux les seules choses qui soient réelles, sont-elles les *idées* ou les *types*, les *intelligences* d'après lesquelles ont été créées toutes ces choses visibles qui ne sont qu'autant de phénomènes transitoires. La véritable philosophie est donc la connaissance du monde intellectuel. Or, c'est absolument de même que les Gnostiques parlent de l'objet suprême de leur science. Ainsi que Platon, ils s'occupent principalement du ὄν, de celui qui est par lui-même,

---

1 Apuleius, *De dogmate Platonis, edit. Bipont.*, vol. 2, p. 159.

2 Voyez le 6.e livre de la République; les dialogues Protagoras, Phédrus et Théétète. — Dans la République (V), Platon nomme la philosophie, la science qui apprend l'être tel qu'il est, τό ὄν γνῶναι ὡς ἔχει, définition qui doit désespérer les philosophes au profit des mystiques.

éternel, immuable, seul parfait, et dont les déploiements ou les émanations, ce qu'ils nomment les *Éons*, répondent aux idées de Platon.

Platon nomme ses idées *ἀρχάι*, *principes*, *ἕναδες* ou *μόναδες*, *unités*. C'est d'après elles qu'ont été faits les *multiples*, *πόλλα*. Nous verrons quelques Gnostiques lui emprunter ce langage particulier. Il en est de même des mots de *πάτηρ τοῦ παντός*, *μητηρ τοῦ παντός*, *κόσμος νοητός*.

Dans l'une de ses compositions les moins mystiques, ce philosophe se sert même des mots de *science gnostique*.[1]

Or, entre Platon et les Gnostiques l'analogie n'est pas seulement dans les mots ou les définitions de la science, elle est dans les choses. En effet, les doctrines dominantes dans le platonisme se retrouvent dans le Gnosticisme. Émanation des intelligences du sein de la divinité; égarement et souffrances des esprits, aussi longtemps qu'ils sont éloignés de Dieu et emprisonnés dans la matière[2]; vains et longs efforts pour parvenir à la connaissance de la vérité et pour rentrer dans leur

---

1 Γνωστικὴ ἐπιστήμη. Politicus, pages 18 et 24, *edit. Bipont.*

2 Καὶ σῆμα τινές φασιν αὐτὸ (σῶμα) τῆς ψυχῆς. *Cratylus*, *edit. Bipont.*, vol. III, p. 264.

primitive union avec l'Être suprême; alliance d'une âme pure et divine avec une âme *irrationnelle* qui est le siége des mauvais désirs; anges ou démons qui habitent et gouvernent les planètes, n'ayant qu'une connaissance imparfaite des idées qui ont présidé à la création; régénération de tous les êtres par leur retour vers le κόσμος νοητός et son chef, l'Être suprême, seule voie possible pour le rétablissement de cette primitive harmonie de la création dont la musique sphérique de Pythagore fut une image : voilà les analogies des des deux systèmes.

Ce qu'il y a peut-être de plus frappant dans ce curieux parallélisme, c'est la ressemblance qu'offre l'état de l'âme dans ce monde, d'après le *Phédon*, et la situation de la *Sophia* terrestre détachée du Plérôme par suite de ses égarements, d'après la doctrine gnostique.

Pour les idées et le langage, c'est donc chez Pythagore et chez Platon que nous trouvons, en Grèce, les plus anciens éléments de Gnosticisme.

Quant aux institutions du culte ou aux usages de l'enseignement, la distinction entre la science du vulgaire et la science supérieure est beaucoup plus ancienne encore, et en remontant plus haut, on découvre encore quelques germes plus anciens de doctrines gnostiques.

En effet, si le mot de Γνῶσις n'eut pas, avant Pythagore et Platon, l'acception particulière de science mystérieuse, cette science n'en exista pas moins chez les Grecs avant ces deux philosophes. La tradition générale attribuait une science supérieure non-seulement aux sanctuaires de la Thrace, de la Samothrace et d'Éleusis, mais encore à toute cette chaîne de poëtes sacrés, que l'on considérait comme une sorte d'école d'Orphée.

Dans les temps postérieurs, on comprenait même Hésiode et Homère parmi ces dépositaires d'une antique et sublime sagesse, et l'on ne manquait point de trouver, dans leurs traditions et dans leurs mythes, les mystères de la théosophie la plus profonde. Quelques historiens modernes partagent eux-mêmes cette opinion, et voient dans le premier de ces poëtes une sorte d'initié des mystères d'Éphèse, de ceux de la Phénicie ou de ceux de l'Égypte, hypothèse que nous sommes loin de partager.

Quoi qu'il en soit, la distinction entre les doctrines ésotériques et exotériques s'est toujours conservée parmi les Grecs, et ceux des philosophes de ce pays qui ne l'établirent point dans leur enseignement, ne sont pas ceux qui acquirent le plus de vénération. Ce peuple si frivole en appa-

rence, et si enclin aux intrigues de la politique, aux plaisirs des arts, aux licences de la pensée; ce peuple si philosophe, qui se trouva un jour n'avoir plus de son ancienne religion que les pompes du culte, conserva pourtant, jusque dans les derniers temps, je ne sais quel respect instinctif pour les doctrines mystiques. Il finit même par y revenir jusque dans les écoles de la philosophie. En effet, à partir de l'enseignement d'Antiochus, il ne voulut plus s'attacher sérieusement, en philosophie, qu'au pythagoréisme et au platonisme.

Depuis longtemps, c'est-à-dire, depuis Alexandre, les Grecs connaissaient l'Orient, et entrevoyaient des doctrines plus profondes ou du moins plus mystiques que celles de leurs écoles et de leurs sanctuaires. Mais, longtemps séduits par ces théories d'analyse et de critique qui ont tant de charmes pour l'intelligence, ils avaient dédaigné des croyances que le scepticisme battait en brèche avec tant de vigueur. Quand, enfin, le scepticisme eut fait son œuvre, quand il n'y eut plus de toutes les institutions et de toutes les doctrines de la Grèce ancienne que des ruines, les Grecs demandèrent des enseignements positifs, des dogmes et des mystères, à toutes les contrées, à toutes les écoles, à celles de l'Égypte et de l'Asie, comme à

celles de l'ancienne Thrace, de l'ancienne Sicile et de l'ancienne Attique.

C'est dans cette situation que les Gnostiques trouvèrent les doctrines et les esprits de la Grèce au premier siècle de notre ère, surtout dans Alexandrie; et ils se saisirent des enseignements de ce pays, comme de ceux de l'Égypte, de la Perse et de l'Inde, pays sacrés dont les spéculations allaient à leurs yeux de pair avec le christianisme.

Peut-être néanmoins ont-ils puisé encore plus dans l'école juive que dans l'école grecque de la ville d'Alexandrie.

CHAPITRE IV.

Origines judaïco-grecques.

Un écrivain de quelque critique, Horn, a donné sur l'origine du Gnosticisme une hypothèse qui mérite un moment notre attention. Pour distinguer, dit-il, les doctrines orientales de celles de la Grèce, qui étaient d'une nature si différente, les Grecs adoptèrent, pour les premières, le mot de *Γνῶσις*, qui serait l'équivalent de celui de *παλαιά φιλοσοφία* et de celui d'*ἀνατολική φιλοσοφία*, que l'on rencontre ailleurs [1]. Par ces ex-

1 Porphyrius, *in vita Plotini*, c. 16. — Theod. *Fragment. ad calcem opp. Clementis Alexandrini.*

pressions ils auraient indiqué la vénération qu'ils professaient pour l'Orient, et l'espèce de supériorité qu'ils attribuaient à ses doctrines sur celles de l'ancienne Grèce, et ce serait l'école d'Alexandrie qui, la première, se serait servie de cette terminologie, pour opposer la profonde Gnosis de l'Asie à la simple philosophie de l'Europe[1]!

Cette hypothèse est entièrement dénuée de preuves; car S. Clément et S. Chrysostome, que l'on cite pour l'appuyer, ne disent rien de ce qu'on leur fait dire, et assurément ce n'était pas aux écrivains grecs d'Alexandrie du premier siècle de notre ère qu'il fallait prêter une opinion qui élevait l'Orient au-dessus de la Grèce. Si plus tard, au temps d'Ammonius Saccas, de Plotin et de Porphyre, quelques philosophes de l'Égypte grecque eurent cette pensée, il n'en était pas de même au temps des premiers Gnostiques. Il est toutefois vrai de dire que le mot de Γνῶσις reçut dans Alexandrie un sens plus spécial; mais ce n'est pas dans l'école grecque, c'est dans l'école judaïque de cette savante cité qu'il faut chercher la nouvelle acception de ce mot technique. Or ce changement

---

1 Horn, *Biblische Gnosis*, etc. (du Gnosticisme dans la Bible, Hanovre, 1805, 1 vol. in-8.°), p. 85.

dans le mot tient à un changement immense dans les opinions.

En effet, l'école judaïco-grecque d'Alexandrie, école qui ne nous est d'ailleurs connue que par deux de ses chefs, Aristobule et Philon, avait conçu, et en partie réalisé, un des éclectismes les plus remarquables. Appartenant à l'Asie par son origine, à l'Égypte par sa demeure, à la Grèce par son langage et ses études, elle connaissait les opinions de l'Orient mieux que l'école grecque, et sa science lui permit de jouer un grand rôle dans la lutte des idées. Voici comment Aristobule et Philon, avant tout attachés à l'antique religion de leurs pères, résolurent l'un et l'autre, pour l'enrichir et pour la faire briller aux yeux des autres nations, de l'orner des dépouilles des autres systèmes et d'ouvrir au judaïsme la voie d'immenses conquêtes. Aristobule, le premier à ce qu'il paraît[1], adopta une théorie d'interprétation qui lui permit d'introduire dans les enseignements de sa nation tout ce qu'il trouvait de bon ailleurs, c'est-à-dire, qu'en vertu de cette méthode il déclara, dans le Code sacré des Juifs, tous les faits et tous les détails

1 V. Matter, Histoire de l'école d'Alexandrie, 2.e édit., t. I.er, p. 256.

pour autant d'allégories cachant le sens le plus profond. Dans un *Commentaire spirituel* sur la loi, il sut prêter ainsi à Moïse des idées d'autant plus propres à plaire aux Grecs, que c'étaient celles de leurs plus grands écrivains. [1]

Mais, loin de reconnaître la supériorité de ces derniers, il prétendait que Platon avait puisé ses plus belles idées dans les livres juifs.

Il alla plus loin. Pour montrer à ses contemporains et aux générations futures, que les auteurs les plus estimés des Grecs enseignaient la même chose que Moïse, il composa, sous les noms d'Orphée et de Linus, d'Homère et d'Hésiode, des vers où il déposait des principes judaïques. [2]

Aristobule passait d'ailleurs pour un philosophe de l'école d'Aristote; c'est du moins ce que paraît indiquer son surnom de *péripatéticien.* [3]

Philon, qui vécut un siècle après lui, semblait

---

1 Origen. *contra Celsum, lib. IV,* §. *IV.* *Comparez* la version de Mosheim.

2 Euseb. *Præparat. Evangel., XIII,* 12. — Cette opinion d'Aristobule s'est communiquée à plusieurs écrivains chrétiens des premiers siècles de notre ère.

3 *Cf.* Eichhorn, *Biblioth. für bibl. Litt.,* vol. V, p. 280. — Valkenaër, *De Aristobulo judæo,* §. 3, 38.

avoir hérité de ses desseins, comme d'un de ces legs que se transmettent les écoles secrètes. Aussi fit-il tous ses efforts pour faire envisager, par le moyen du système allégorique, le Code des Juifs comme la véritable source de toutes les doctrines religieuses et philosophiques [1]. Il y admit, à la vérité, un sens littéral, Dieu ayant voulu s'accommoder, disait-il, à la faible intelligence de son peuple. Cependant ce sens qui se présente le premier à la pensée de tout lecteur n'est, suivant lui, que pour le vulgaire. Quiconque a médité sur la philosophie, s'est purifié par la vertu ou élevé par la contemplation à Dieu et au monde intellectuel, et en a reçu les inspirations, perce la grossière enveloppe de la lettre, découvre un ordre de choses tout différent, et s'initie à des mystères dont l'enseignement élémentaire ou littéral n'offre

1 Dans son traité *Quod mundus sit incorruptibilis*, il insinue clairement qu'Aristote a puisé à des sources sacrées, ce qu'il ne peut entendre que du Code des Hébreux. Ἀριστοτέλης, dit-il, *μήποτε εὐσεβῶς καὶ ὁσίως ἐπιστάμενος*, p. 940, édit. de Francf., 1691. Dans son traité *De Judice*, p. 719, il dit plus clairement encore : *τῶν παρ᾽ ἕλλησιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράψαντες ἐκ τῶν ἱεροτάτων* Μωσέως *στηλῶν*, etc. Zénon est cité comme imitateur de Moïse, dans le traité *Quod omnis probus liber*, p. 873. *ἔοικε δὲ ὁ* Ζήνων *ἀρύσασθαι τὸ λόγον, ὥσπερ ἀπὸ τῆς πηγῆς τῆς ἰουδαίων νομοθεσίας.*

qu'une ombre imparfaite. Ici c'est un fait historique, là une image, plus loin un mot, une lettre, un nombre, un rite, un usage, la parabole ou la vision d'un prophète, qui voilent les vérités les plus profondes. Il appartient à celui qui a la clef de la science, de tout interpréter suivant sa lumière. [1]

Qu'on en juge par un exemple. Après avoir établi que, dans la loi si connue qui veut que le vêtement donné au créancier par le débiteur lui soit restitué pour la nuit, il faut entendre, sous le *vêtement* la *parole* de l'homme, il ajoute : « Si j'ai « expliqué cela un peu longuement, c'est pour « montrer que l'âme contemplative, conduite iné« galement, tantôt à la richesse tantôt à la stéri« lité, quoique marchant toujours, est éclairée « par les idées primitives, les rayons émanés de « l'intelligence suprême (*ταῖς ἀρχετύποις καὶ « ἀσωμάτοις ἀκτῖσι*), toutes les fois qu'elle s'élève « vers les sublimes trésors. Lorsqu'au contraire « elle descend et se trouve stérile, elle tombe dans « le domaine de ces intelligences que nous avons « coutume d'appeler anges...; car dès que l'âme est

---

1 *De Somniis*, p. 580 à 582. — *Quod Deus sit immutabilis*, p. 301. — *De linguarum confusione*, p. 339, *et passim*.

« privée de la lumière de Dieu qui la conduit à
« la connaissance des choses, elle ne jouit plus
« que d'une lumière faible et secondaire, qui lui
« donne, non plus l'intelligence des choses, mais
« celle des mots, comme dans ce bas monde
« (κάτῳ κόσμῳ). »

Tout ce que Philon a laissé de traités religieux et philosophiques repose sur cette base; partout se reproduisent les mêmes idées, les mêmes vues.

La source à laquelle il puise tout ce qu'il prête aux livres sacrés de sa nation, est je ne sais quelle science supérieure que, selon lui, possèdent les seuls initiés, et s'il ne se sert pas des mots de Γνῶσις et de Γνωστικός identiquement dans le même sens que les Gnostiques, ses idées sont celles du Gnosticisme. Il y a une grande différence sous ce rapport entre lui et les philosophes de la Grèce.

Un passage de son Traité des chérubins va montrer combien ses théories sont mystiques. Après avoir dit que, par la *femme*, il faut entendre *allégoriquement* (τροπικῶς) la *sensibilité* (αἴσθησιν), et qu'en s'éloignant d'elle on acquiert la science; après avoir disserté *très-allégoriquement* sur quelques unions citées dans le Pentateuque, il s'écrie tout à coup : « Que les hommes bornés se reti-

« rent, les oreilles bouchées. Nous transmettons « des mystères divins à ceux qui ont reçu l'initia- « tion sacrée, à ceux qui pratiquent une piété « véritable, qui ne sont pas enchaînés par le vain « appareil des mots ou les prestiges des païens ! » A cette exclamation, semblable à celle qui précédait chez les Grecs la célébration des mystères, succède une explication très-mystique, appuyée de nouveau sur les exemples de Sara, de Lia et de Séphora, et tendant à montrer que les vertus ne s'engendrent ni par les hommes ni par elles-mêmes ; que c'est Dieu qui les féconde et qui les fait naître. Philon, qui s'est fait une sorte de violence pour s'arracher cette révélation, s'adresse ensuite à ceux qui peuvent le comprendre, dans les termes les plus pathétiques : « O vous, initiés, dit-il, vous « dont les oreilles sont purifiées, recevez cela « dans votre âme, comme des mystères qui n'en « doivent jamais sortir. Ne le révélez à aucun pro- « fane ; cachez et gardez-le dans vous-mêmes, « comme un trésor qui n'est point corruptible, à « l'instar de l'or ou de l'argent, mais qui est plus « précieux que toute autre chose, puisque c'est la « science de la *grande cause*, de la *vertu*, et *de ce* « *qui naît de l'une et de l'autre*. Et si vous rencon- « trez quelque initié, pressez-le de vos prières,

« qu'il ne vous cache pas les nouveaux mystères
« qu'il peut connaître, et ne cessez point que vous
« ne les lui ayez arrachés. Quant à moi, quoique
« je fusse initié aux grands mystères par Moïse,
« l'ami de Dieu, cependant, ayant vu Jérémie, je
« m'aperçus que ce prophète aussi était non-seu-
« lement initié (μύστης), mais chef d'initiés
« (ἱεροφάντης), et je suivis son école.[1] »

Il n'est guère possible de professer plus d'enthousiasme pour la science antique et mystérieuse des Hébreux que Philon. Sa prédilection pour Jérémie est aussi caractéristique. Les Juifs d'Égypte, un peu jaloux et un peu ennemis de ceux de la Palestine, surtout depuis la construction du sanctuaire de Léontopolis par le grand prêtre Onias, affectionnaient et célébraient surtout ceux des anciens sages qui, comme Jérémie, avaient été en Égypte[2]. Plus on avait fait d'efforts pour donner à l'Égypte les principales institutions de la Palestine, plus on y tenait avec orgueil.

Mais un coup d'œil sur les principes mêmes de

---

1 Philo, *De Cherubim*, p. 115 et 116.

2 Ces sentiments sont rendus d'une manière très-dramatique dans le *Voyage d'Hélon* (en allem.), par M. Strauss, de Berlin, vol. I, p. 16 et suiv.

Philon fera mieux voir que ces observations générales à quel point ils ont dû préparer le Gnosticisme.

En effet, après ces remarques, nous pouvons nous borner à exposer les principes. Les indiquer, ce sera non-seulement diriger le lecteur vers l'un des berceaux du Gnosticisme, ce sera esquisser les traits généraux de ce système.

Nous dirons d'abord que Philon se rattache au platonisme; qu'il lui emprunte tout ce qu'un système religieux peut emprunter à un système philosophique; qu'il lui aurait emprunté l'immense ressource de l'allégorisation s'il ne l'avait pas trouvée dans Aristobule. Aussi, rassuré par cet accord entre ses deux maîtres, l'un Juif, l'autre Grec, il pousse plus loin que nul autre ce système d'allégorisations que les Gnostiques, les nouveaux platoniciens, les Kabbalistes et les docteurs chrétiens des premiers siècles ont suivi à l'envi les uns des autres.[1].

Comme pour les Gnostiques, l'Être suprême est, pour Philon, la lumière primitive ou l'archétype de la lumière, source d'où émanent des

---

1 Philon allégorise sur Moïse, comme Platon allégorise sur Homère : *De Republicâ, II,* p. 605 à 619, édit. Francf.

rayons qui éclairent les âmes. Il est de plus l'âme du monde, et, comme telle, il agit dans toutes ses parties.[1]

Il remplit et limite lui-même tout son être. Ses puissances[2] et ses vertus remplissent et pénètrent tout. Ces *puissances*, Δυνάμεις, mot adopté par les Gnostiques, avec l'idée de Philon, sont des esprits distincts de Dieu : ce sont les *idées* de Platon hypostasiées. Il est sans commencement (ἀγέννητος) et il vit dans le prototype du temps (αἰών).[3]

Son image est le *Logos*, forme plus brillante que le feu qui n'est pas la lumière pure[4]. Ce *Logos* demeure en Dieu; car c'est dans son intelligence que l'Être suprême se fait les *types* ou les *idées* de tout ce qui doit se réaliser dans le monde. Le Logos est donc le véhicule par lequel Dieu agit sur l'univers. On peut le comparer à la parole de l'homme.[5]

Le Logos étant le monde des idées (κόσμος

1 *De Somniis*, I, p. 576. — *De M. Opificio*, p. 2, 6, 39.

2 *De Somniis*, p. 575. — *De ling. confus.*, p. 344, 49.

3 Mot adopté également par les Gnostiques. *Quod Deus immens.*, p. 289. — *De Vita Mosis*, I, p. 612.

4 *De Vita Mosis*, I, p. 612.

5 Λόγος προφορικός.

νοητός) au moyen duquel Dieu a créé les choses visibles, il est le Dieu plus ancien (Θεός πρεσβύτερος), en comparaison du monde, qui est le fils plus jeune (υἱὸς νεώτερος).

Le Logos, chef des intelligences, dont il est le représentant général, est nommé archange, type et représentant de tous les esprits, même de ceux des mortels. Il est aussi appelé l'homme type et l'homme primitif.[1]

Toutes ces idées sont empruntées de Platon; et nous les retrouverons dans le Gnosticisme avec des modifications nouvelles.

Dieu est seul *sage;* la sagesse de l'homme n'est que le reflet, l'image de celle de Dieu[2]. Dieu est le père, et sa sagesse est la *mère de la création;* car il s'est uni avec la σοφία ou la science; il lui a communiqué le germe de la création, et elle a enfanté le monde matériel.[3]

Chez les Gnostiques, la σοφία est la mère des sept esprits créateurs du monde visible.

Quoique le monde soit fait d'après les idées,

---

1 *De Vita Mosis*, III, 672. — *De linguarum confusione*, p. 334, 45. — *Quis rerum divinar.*, p. 397. — Euseb., *Præpar. Evang.*, XI, p. 15.

2 *De sacrific. Abrahami*, p. 141.

3 *De Temulentia*, p. 244.

les types conçus par l'Être suprême, il ne donne pas la connaissance de cet être. Il peut préparer l'esprit humain à la recevoir; mais la connaissance elle-même est un don immédiat de Dieu; car c'est une sorte d'intuition qui ne s'accorde qu'à ceux qui se détachent des choses corporelles [1]. C'est dans cet état que l'homme est digne de communications immédiates, d'irradiations de la part de Dieu, ou d'extases qui le transportent devant l'Être suprême. [2]

Cependant personne, pas même l'initié, ne saurait sonder la nature de cet Être : on peut seulement conjecturer qu'il est analogue à l'esprit humain, sous le rapport de la pensée, et à la lumière du soleil, sous le rapport de son essence.

Le monde est formé d'une matière brute et dés-

---

1 Ὅρασις. *De Opificio*, p. 15. *De Monarchia*, p. 16; « Ceux qui ne connaissent Dieu que par la création, dit-il « ailleurs (*Leg. alleg.*, p. 79), le connaissent par son « ombre; mais l'esprit pur et parfait, initié aux grands « mystères, n'est pas réduit à connaître la cause par les « œuvres, comme on entrevoit la vérité par l'ombre : il « s'élève au-dessus de ce qui est créé, et reçoit la révé- « lation de l'Éternel, en sorte qu'il le reconnaît en lui- « même, et dans son ombre, le *logos* et le monde. »

2 Comme tous les sages de l'Orient, Philon admet des révélations par les songes. Cette opinion a été adoptée également par les Gnostiques. Voyez ci-dessous *Simoniens*.

ordonnée; il est fait dans un temps, tandis que Dieu est éternel. Le *temps* n'était pas avant le monde; il n'est né qu'avec lui ou qu'après lui.[1]

Fidèle au Code sacré et à sa doctrine spéciale, Philon ne pouvait ni s'expliquer sur l'origine de la matière, ni en attribuer la création à l'Être suprême. Il affirme toutefois que Dieu ne créa que le monde idéal, et qu'il fit réaliser, d'après ce type, le monde matériel par son *Logos*, qui est sa parole, et qui est en même temps l'*idée des idées*, le *monde intellectuel* (Κόσμος νοητός). En effet, la *cité intellectuelle* n'est autre chose que la pensée de l'architecte, qui médite d'après ce plan la création de la *cité matérielle.*[2]

Le Logos est non-seulement créateur, il est encore le lieutenant de l'Être suprême : c'est par lui qu'agissent toutes les puissances ou tous les attributs de Dieu[3]. D'un autre côté, comme premier représentant du genre humain, il est le protecteur des hommes et leur pasteur.[4]

---

1 *De Opificio*, §. 7.

2 V. *De Opificio*, le paragraphe 6, qui est une source de Gnosticisme.

3 Les principaux de ces êtres ou de ces attributs hypostasiés sont la δύναμις ποιητική; κολαστική; βασιλική, etc.

4 *De Agric.*, §. 12.

Pour toute cette théorie, sur laquelle le Code des Juifs gardait le silence, Philon pouvait *platoniser* à son aise, pour nous servir d'une expression des premiers siècles de notre ère. Il n'en était pas de même quand il s'agissait de la création spéciale de l'homme; aussi le philosophe hellénisant s'explique-t-il à cet égard avec moins de liberté. En effet, ce n'est pas ce Logos dont il n'est pas question dans la Genèse, qu'il met en avant, et ce n'est pas non plus Dieu seul qui crée l'homme. Dieu lui donne l'âme ou l'intelligence, qui a existé avant le corps, et qu'il unit avec le corps, comme l'exprime le Code sacré dans la formule vulgaire : *Dieu souffla son haleine dans les narines de l'homme.* Mais l'Être suprême ne crée pas le corps, et l'âme elle-même contient un élément qui n'est pas de Dieu; car outre le principe rationnel [1] qui vient de Dieu par le Logos [2], et qui communique avec Dieu et *avec le Logos* [3], il y a en elle un principe irrationnel [4], celui des penchants

---

1 Λογικόν.

2 Euseb., *Præp. evang., lib. VII, c.* 13, *p.* 323.

3 Opinion adoptée également par les Gnostiques, comme celle du concours de deux puissances dans la création.

4 Ἄλογον.

et des passions qui enfantent le désordre [1], principe émané de ces esprits inférieurs qui remplissent les airs comme ministres de Dieu [2], et qui sont les protecteurs des hommes, mais dont la puissance est bornée et qui n'ont pas eu celle de mieux faire. [3]

Il en résulte que la condition de l'homme est misérable. Son corps qui est pris de la terre et le principe irrationnel qui l'anime, concurremment avec le principe rationnel, sont haïs de Dieu, tandis que l'âme rationnelle qu'il lui a donnée est comme captive dans cette prison, dans ce cercueil qui l'entourent [4]. L'état actuel de l'homme n'est plus d'ailleurs sa condition primitive, où il était l'image du Logos. Une chute, causée par la volupté [5], l'a précipité de sa première hauteur. Cependant il peut

---

1 Θυμικὸν et ἐπιθυμητικόν.

2 Ψυχαὶ, λόγοι, δαίμονες.

3 *De Migratione Abrahami*, p. 415. *De Linguar. confusione*, p. 346. *De Profugis*, p. 460. *De eo quod*, etc., p. 180. *De Somniis*, p. 578. *De Opificio*, p. 31.

4 *De Migratione Abrahami*, p. 389.

5 Cette idée est devenue si populaire chez les Juifs qu'elle s'est communiquée à tous leurs docteurs, et que, passant d'eux aux Pères, elle s'est généralement glissée chez les interprètes de la Genèse. Ceux même qui voient dans les premiers chapitres de la Genèse un *mythe* plutôt qu'une *histoire*, l'adoptent quelquefois.

s'en relever en suivant les directions de la *Sophia* et des anges que Dieu lui envoie pour l'aider à se dégager des entraves du corps[1], et en combattant le mal, dont Dieu n'a permis l'existence que pour lui fournir le moyen d'exercer sa liberté.

Toutes ces idées, que nous retrouverons chez les Gnostiques, Philon les avait trouvées en germe dans Platon. Il les aurait trouvées de même en Orient, dans la doctrine de Zoroastre, nous le verrons tout à l'heure en recherchant les origines orientales du Gnosticisme.

Il n'y aurait pas trouvé toutefois celle qui le flattait le plus, mais que les Gnostiques respectèrent le moins, celle d'une race ou d'une nation privilégiée, ou celle d'une loi spéciale, d'un gouvernement de faveur. Philon professa toutefois très-nettement cette opinion. Le peuple d'Israël, disait-il, dans son orgueil, descend d'une famille qui a conservé dans sa pureté l'image de Dieu empreinte à l'homme, ainsi que le sacerdoce primitif; et l'Être suprême l'a choisi pour lui donner sa loi, et le conduire par elle à toutes les gloires.

Toutefois, Philon était gêné par la théorie du

---

1 *De Opificio*, p. 17 à 33, 38. — *De Somniis*, p. 587. *De Profugis*, p. 464. — *De Gigantibus*, p. 291.

Code sacré et l'opinion nationale sur l'excellence de la loi. Il s'aida, il est vrai, par l'*allégorisation*, et substitua à la lettre du texte l'idée philosophique ou mystique; mais, par ce dédain pour la lettre, il autorisa cette opinion des Gnostiques qui attribua généralement aux esprits inférieurs toute la législation de Moïse.

Suivant Philon, les âmes qui se purifient non par la loi, mais par la lumière, s'élèvent vers les régions supérieures pour y jouir d'une parfaite félicité. Celles qui persévèrent dans le mal passent de corps en corps, ces siéges de passions et de mauvais désirs. Et ici son génie prend le vol le plus audacieux; ici c'est un autre Platon qui parle[1]. « La région éthérée, dit-il, n'est pas, seule dans l'univers, un immense désert; c'est plutôt une ville populeuse, remplie de citoyens, qui ont l'âme immortelle, incorruptible, et qui sont aussi nombreux que les astres du ciel. Quelques-unes de ces âmes, plus voisines de la terre et plus attachées à ses plaisirs, y descendent pour s'unir aux corps mortels qu'elles chérissent[2]. D'autres s'en

---

1 *De Somniis*, p. 586.

2 Idée suggérée à Philon et d'après lui à la foule des exégètes, par le fait raconté dans la Genèse sur l'union

séparent, au contraire, pour s'élever plus haut, après le terme fixé par la nature. Cependant il en est même de celles-là que les désirs de la vie terrestre y ramènent de nouveau. D'autres encore, dégoûtées de ses vanités, fuient ce corps comme un sépulcre ou comme une prison, et, s'élançant avec leurs ailes légères vers les régions aériennes, elles y passent le temps de leur existence [1]. Les plus pures et les meilleures de toutes, conduites par des pensées plus sages, plus divines, dédaignant tout ce que peut offrir la terre, se font les ministres du Dieu suprême, les yeux et les oreilles du grand Roi, voyant tout, entendant tout. Les philosophes les nomment *démons;* les Codes sacrés, d'un nom plus juste, les appellent *anges* ou envoyés divins, car elles transmettent aux enfants les ordres du père, et au père les prières de ses enfants, descendant vers la terre et remontant aux cieux; non que celui qui sait tout ait besoin de rapports, mais parce qu'il est bon que les mortels aient des médiateurs et des interprètes, afin qu'ils révèrent davantage le suprême arbitre de leurs destinées. » Tel est Philon.

---

des *Fils de Dieu avec les filles des hommes.* Les interprètes mystiques ont entendu le mot de *Fils de Dieu* des anges.

1 Μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα.

Les Gnostiques ont adopté la plupart de ces idées, celles surtout que l'Être suprême est un foyer de lumières dont les rayons ou les émanations pénètrent l'univers; que les lumières et les ténèbres, principes ennemis de tout temps, se disputent l'empire du monde; que le monde a été créé, non par l'Être suprême, mais par un agent secondaire, qui n'est que sa parole, et suivant des types qui ne sont que ses idées, aidé d'une intelligence, une *sophia* qui n'est qu'un de ses attributs; que le monde visible est l'image du monde invisible; que l'essence de l'âme humaine est l'image de Dieu; qu'elle a préexisté au corps; que le but de sa vie terrestre est de se dégager du corps, sa prison ou son sépulcre, et qu'elle s'élèvera dans les régions supérieures dès qu'elle sera purifiée.

Philon a vécu sous l'empereur Caligula, en même temps que Jésus-Christ, et à peine quarante ans avant les premiers Gnostiques. En voyant ses doctrines, on serait tenté de le prendre pour le précurseur le plus direct de leur enseignement.

Ce serait toutefois procéder avec quelque précipitation; car l'Égypte et l'Orient ont concouru à leur tour aux principes du Gnosticisme.

CHAPITRE V.

Origines judaïco-égyptiennes.

L'éclectisme d'Aristobule et de Philon se borne au judaïsme et à la science grecque. On n'y trouve ni éléments égyptiens, ni éléments orientaux. D'autres écrivains d'Alexandrie, Juifs comme eux, paraissent avoir tenté quelques pas de plus. L'histoire du Gnosticisme offre du moins un fait qui porte à croire que les Juifs qui ont si longtemps habité l'Égypte, et dont le législateur avait été élevé dans ce pays, en ont adopté quelques idées.

Le fait dont nous parlons, fait important, c'est que la théogonie égyptienne forme pour ainsi dire la base du système des deux principales écoles du Gnosticisme égyptien, celles de Basilide et de Valentin. Or, ce qui nous porte à croire que ce ne sont pas ces deux chefs qui ont fait directement ces emprunts, c'est que dans les théories du second ils se rattachent à une terminologie judaïque dont nous ne le croyons pas l'auteur.

Que cette idée soit nouvelle, cela est vrai, mais ce n'est pas une raison pour la rejeter. En effet, jusqu'ici on s'est trop attaché aux études grecques d'Aristobule et de Philon, pour qu'on ait examiné les études égyptiennes des Juifs d'Alexandrie.

Et pourtant un ouvrage très-remarquable, composé ou traduit en grec dans cette ville, *la Sagesse de Salomon*, qu'au temps de S. Jérôme on attribuait à Philon, atteste l'existence d'un éclectisme judaïque, autre que l'éclectisme *philonien*, puisque les principes de l'un et de l'autre sont quelquefois en contradiction [1]. La *Sagesse salomonienne* ne contient, à la vérité, aucune idée égyptienne, dont l'origine soit un peu récente, et ce n'est pas dans ce sens que nous en parlons; mais ce traité, qui hypostasie la *σοφία*, comme les Gnostiques, proclame entre les partisans de la *Sagesse* et le vulgaire cette même ligne de démarcation que l'Égypte paraît avoir enseignée aux Juifs, et qui me paraît plus ancienne qu'on ne pense d'ordinaire.

En effet, elle remonte jusqu'à l'origine du mosaïsme. Quand même on ne partage point l'opinion de ceux qui font de Moïse un épopte des mystères d'Égypte, on est forcé de reconnaître dans plusieurs de ses institutions [2] le désir de conserver, entre le vulgaire et les initiés, la ligne

---

1 V. sur cette composition : Huet, Démonstration évangélique, p. 245. — Foucher, Mémoires de l'Acad. des inscriptions, vol. XXXVIII, p. 433.

2 *Cf.* Spencer, *De Legibus Hebræorum ritualibus.*

de séparation qu'il avait trouvée dans le pays, ou du moins une démarcation qui y corresponde.

D'un autre côté Moïse lui-même et son frère, ainsi que toute la série des grands prêtres, le conseil des soixante-dix anciens, Salomon et la chaîne des prophètes, étaient, suivant l'opinion générale, en possession d'une science supérieure. Les grands prêtres et les prophètes recevaient même des communications directes de l'Être suprême, et l'on distinguait soigneusement en eux l'homme inspiré momentanément de l'homme dans son état ordinaire.

Notre assertion pouvant être un peu douteuse relativement aux soixante-dix anciens, nous rappellerons ce que les Juifs lisaient au 4.e livre de Moïse, chap. 11, v. 25 : *Descendit Dominus..... Auferens de spiritu qui erat in Moyse, et dans Septuaginta viris. Cumque requievisset in eis spiritus, prophetaverunt, nec ultra cessaverunt.*

[Peu de Gnostiques ont imité ces hautes prétentions. Mais leurs amulettes, qui embrassaient, dans le nom d'*Abraxas*, l'ensemble des intelligences du plérôme, rappellent l'*Urim* et *Thumim* du grand prêtre, dont les douze pierres, consacrées aux douze tribus, embrassaient l'ensemble du peuple de Dieu.]

La haine si profonde que le judaïsme nourrit contre l'Égypte depuis la séparation, rompit pendant plusieurs siècles l'échange des idées. Cependant toutes les relations ne cessèrent point. On sait à quel point elles menaçaient de devenir intimes sous Salomon, et à quel point elles le furent depuis Alexandre. Non-seulement Alexandrie se peupla de Juifs, l'Égypte elle-même en fut inondée, et ils adoptèrent à tel point les mœurs et les idées gréco-égyptiennes, qu'ils traduisirent leur Code en grec d'une manière assez libre, qu'ils se détachèrent du sanctuaire de Jérusalem, et qu'ils en bâtirent un autre près d'Héliopolis, l'*Onéion.*

Il n'y a pas de doute qu'en raison même de ce qu'ils se considérèrent comme la fraction éclairée de leur nation, ils prenaient une plus grande part à la civilisation des Grecs et des Égyptiens.

Nous avons vu ce qu'ont fourni aux Gnostiques leurs emprunts faits aux Grecs. Voyons maintenant ce qu'ont pu leur fournir les emprunts faits aux Égyptiens. Que le Gnosticisme ait puisé directement à cette source ou qu'il ait pris pour intermédiaires les savants du judaïsme, il a saisi les principaux traits du système égyptien.

L'Être suprême des Égyptiens, Amon ou Amon-Ré, est un dieu occulte et caché; c'est le πατὴρ

ἄγνωστος des Gnostiques. Il est, en effet, l'obscurité inconnue, σκότος ἄγνωστον, l'obscurité au-dessus de toute intelligence, σκότος ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν.[1]

La preuve qu'Amon est réellement l'Être suprême et que toutes les autres intelligences ne sont que ses manifestations, ses développements, se voit non-seulement dans le nombre des monuments et dans l'importance des villes qui lui sont consacrées, mais encore dans ses titres de *premier*, de *chef des dieux*, de *seigneur des trois régions*, de *seigneur céleste*, *mettant en lumière les choses cachées*, titres que lui attribuent les légendes hiéroglyphiques[2]. Amon, ainsi que le *Père inconnu* du Gnosticisme, est la source de la vie divine, dont ses monuments reproduisent le symbole[3]; il est la source de toute force[4]. Il

---

1 Damascius *apud* Jablonski, *Pantheon ægypt.*, *lib. I*, *c.* 1, *p.* 19 *et* 20. — Champollion, Panthéon égyptien, texte de la planche 1 et de la planche 17. — Les écrivains grecs, Plutarque, Jamblique et Damascius, sont d'accord, à ce sujet, avec les inscriptions des monuments égyptiens interprétées par M. Champollion.

2 Champollion, Panth. ég., planche 1, texte.

3 La *croix ansée*, adoptée par les Gnostiques sur quelques-uns de leurs monuments. Voyez Matter, Les monuments du Gnosticisme.

4 Le symbole de cette force divine est le bélier, adopté

est celle de la puissance royale sur la terre[1]. Il réunit, en général, tous les attributs que l'ancienne théosophie orientale donnait à l'Être suprême : il est le *plérôme*, car *il comprend toutes choses en lui-même*[2]; il est la *lumière*, car il est le *dieu-soleil*. Il est invariable au milieu de tout ce qui est phénoménal dans ses mondes[3]. Il ne crée rien, mais tout émane de lui[4]. Son image doit être nécessairement la représentation des principaux attributs de la divinité, attributs que les autres dieux ne possèdent qu'en partie, n'étant qu'autant de manifestations de l'Être suprême.[5]

également sur quelques monuments gnostiques. Voyez Matter, les Monuments du Gnosticisme.

1 Le symbole de cette puissance est le serpent nommé Οὐραιος, adopté de même par les Gnostiques. Voyez nos Monum. Gnost. Le *fléau* est un autre symbole de puissance, reproduit dans le *fouet* de l'Abraxas.

2 Jamblichus, *De mysteriis æg., sect. 7, c. 2.*

3 Le symbole appelé *nilomètre* est le signe de cette *stabilité* que la théosophie des Indous attribue également au seul Être suprême.

4 Le *Phallus générateur* est le symbole de cette puissance. On le retrouve dans les monuments de quelques Gnostiques. L'idée de la génération s'applique à l'Être suprême, même dans les Codes sacrés.

5 On le représente par une de ces figures que l'on nomme *Panthées*. Champollion, P. ég., planche 5. — On le

Lorsque le moment de créer fut venu, l'Être suprême, qui ne pouvait opérer la création directement, fit sortir de lui, par sa *voix* (ce qui rappelle le Logos) Néith, être femelle qu'il féconda, qui devint la mère divine de toutes choses [1], mais qui ne fut pas un être différent de lui, qui ne fut qu'un déploiement de son essence, le principe générateur femelle. [2]

Aussi, Amon et Néith ne formaient chez les Gnostiques qu'un seul être, qu'une syzygie mystique [3]. Néith est Ἔννοια, la *pensée primitive;* la *femme-esprit*, πνεῦμα; la force qui met tout en mouvement ou l'esprit étendu en tous lieux, idée exprimée dans le style égyptien par des ailes de la plus grande dimension. [Néith, qui présidait à la région supérieure, est devenue en même temps la ἄνωσοφία du Gnosticisme.]

---

voit là avec ces quatre ailes, dont deux au vol et deux au repos, que, suivant Sanchoniathon, l'Égyptien Taaut avait données à Saturne.

Les Abraxas sont une sorte de *figures panthées*, faites à l'imitation de celles d'Amon, avec les modifications qu'exigeait la différence des systèmes.

1 Elle est la *Mouth-Oer*, grand'mère ou mère de la création. *Cf.* Athenagoras, *Legat. pro christ.*, 24.

2 Son symbole de génération est le vautour.

3 Néith elle-même était ἀῤῥενόθηλυς, mâle et femelle.

Elle est, comme son syzygos, une divinité de *lumière*, et le *soleil* est son fils. La fête des *lampes*, célébrée en son honneur à Saïs, est peut-être indiquée sur quelques monuments gnostiques.

Le dieu Mendès, un des plus anciens de l'Égypte, est une forme spéciale d'Amon, une sorte de fraction de ce dieu, dont il prend souvent le nom. Il en caractérise *plus particulièrement le principe générateur*.

Plusieurs partis gnostiques, et surtout les Carpocratiens, paraissent avoir transporté dans leurs doctrines et leurs mœurs quelques habitudes qui se rattachaient au culte de ce dieu. Son emblème, le bouc [animal tenu sacré dans la ville appelée Panopolis par les Grecs, dont le dieu Pan répond à Mendès][1], se retrouve sur les pierres gnostiques.[2]

La compagne de ce dieu était sans doute la déesse Sovan (Ilithyia), la protectrice de la maternité, sorte de déploiement de Néith, la mère universelle, dont elle partage l'emblème, qui est le vautour.[3]

---

1 Plutarch., *De Iside et Osiri*, c. 73. — Herod. II, 46, 62.

2 Voyez nos Monuments du Gnosticisme.

3 Diodor. Sicul., *lib. I*, §. 12. — *Orphica*, *ed. Herman.*, *hymn. II*, *v.* 12. — Champollion, l. c., planche 28, *A*.

Dans la théogonie égyptienne, comme dans l'éonogonie gnostique, les syzygies qui se succèdent ne sont qu'autant de manifestations ou d'émanations sorties les unes des autres. C'est un principe qui est hors de doute.

Un des déploiements les plus célèbres de l'Être suprême est *Chnoubis*, qui porte souvent le titre d'*Amon*, comme les Sephiroth et les Intelligences des Kabbalistes portent celui d'*El*[1], et qui est incontestablement le *Cnouphis* de Strabon ou le Cneph d'Eusèbe[2]. C'est le Démiurge ou la puissance créatrice, la puissance de la vie et de la mort, la source de toute domination sur la terre. Le serpent Uréus, symbole de la puissance royale; le Fléau, emblème de la puissance divine; le Phallus, caractère de la puissance génératrice, accompagnent ses images. Mais sa *symbolique* a quelque chose de plus particulier encore et de plus remarquable pour nos recherches. Comme Démiurge, il est l'esprit qui pénètre tout l'univers[3]. L'univers

1 Voyez ci-dessous.

2 Le mot de *Cneph*, formé de celui de *nef*, πνεῖν, signifie πνεῦμα.

3 Cnouphis étant l'esprit qui pénètre tout, ce globe est *ailé*. Champollion, l. c., 7.e livraison, planche 15, *B*. Son fils, le premier Hermès, partage avec lui ce symbole.

est peint par une sphère ou par un globe. Or, le serpent est l'image la plus naturelle d'une ligne circulaire. Le globe et le serpent sont donc les symboles les plus ordinaires de Cnouphis [1]. Et puisque Cnouphis est l'esprit bon, ἀγαθὸς δαίμων, le serpent lui-même qui le représente, prend cette dénomination dans la mythologie ou la théosophie égyptienne. Cnouphis étant, comme son père, un dieu de lumière, on conçoit l'origine de l'allégorie que rapporte Sanchoniathon sur le serpent-soleil, qui fait briller le jour en ouvrant ses yeux, et répand les ténèbres en les fermant. [2]

Le symbole de Cnouphis est l'un de ceux que l'on rencontre le plus souvent sur les monuments des Gnostiques. [3]

Le dieu Cnouphis a nécessairement une compagne, comme son père; mais il est difficile de la déterminer. On pourrait lui associer la déesse *Tmé*, la Junon égyptienne, qui, à titre de rectrice de l'hémisphère inférieur du ciel, devrait être considérée comme fille de Néith, présidente de l'hémisphère supérieur. Cependant elle porte le

---

1 Champollion, *loc. cit.*, 4.e livraison. — Euseb., *Præpar. evang. I*, 10; *III*, 12. — Horapollo, I, *hier.* 1, §. 64.

2 Sanchoniath., *Fragm. ed. Orellio*, pag. 46.

3 Voy. Matter, les Monuments du Gnosticisme.

titre de *fille du soleil*, et serait, à la rigueur, plus jeune que Toermouth, qui est appelée *mère du soleil*, et qui n'est toutefois que l'épouse de *Phtha-Thoré*, déploiement de Cnouphis. Or, quoique ces dénominations de mère et de fille, dans un système de cette nature, ne soient pas à prendre à la lettre, j'admets néanmoins la syzygie de Tmé et de *Meoui*, la Raison personnifiée, plutôt que celle de Tmé et de Cnouphis.

Le Gnosticisme a malheureusement modifié ces syzygies avec trop de liberté pour aider à les rétablir.

Le déploiement le plus remarquable de toute la série est *Phtha*. Le Démiurge Cnouphis, procédant à la création conçue dans Néith, intelligence suprême, fit sortir de sa bouche ou produisit par la parole, un *œuf*, c'est-à-dire l'univers, ou du moins les éléments de l'univers, renfermant l'agent ou l'intelligence qui devait tout disposer [1]. Cet agent, Phtha, est à la fois l'image de l'intelligence suprême telle qu'elle se réalise dans le monde, et le type de celle qui se manifeste dans les hommes, j'entends la science ou la

1 Jamblichus, *De myst. ægypt.*, *sect. VIII*, *c.* 8.

philosophie [1]. A ce titre il était une véritable bonne fortune pour les Gnostiques, et l'on trouve chez eux, non-seulement l'un de ses symboles, la croix ansée, mais un des monuments récemment découverts nous offre encore la représentation de la naissance de Phtha. [2]

La syzygos de ce dieu est probablement la déesse Anouké [Héré ou Hestia]. On la représente avec des ailes qui enveloppent son corps, et qui paraissent exprimer ce même repos, cette même stabilité que caractérise le soi-disant *nilomètre* de son époux. [3]

Phtha reparaît dans plusieurs déploiements sous le nom de *Socari*. Il est cette puissance cosmogonique qui se retrouve chez les Grecs sous le nom d'*Héphaistos*, qui est agent principal de la nature ou feu créateur et producteur, et qui a des analogies dans plusieurs autres doctrines. En effet, le génie Our, l'esprit du feu, joue un grand rôle dans celle des Sabéens.

L'idée, que Dieu lui-même est l'âme du monde, et que le feu est l'agent de cette âme, est en gé-

---

1 Diogenes Laertius, *In proœmio*, 1.

2 Voyez ci-dessous *Carpocratiens*, et nos Monuments du Gnosticisme.

3 Champollion, Panth. égypt., planche 19.

néral une des plus répandues dans l'antiquité.[1]

Phtha ressemble d'ailleurs au Vulcain de la mythologie gréco-romaine, même par sa figure, qui est celle d'un nain à jambes torses. Nous verrons le Gnosticisme reproduire cette image.[2]

Dans la théologie égyptienne Socari remplit des fonctions que celle de la Grèce a négligées ou distribuées autrement, mais que le Gnosticisme a saisies sous leur point de vue le plus grave : il règle les destinées des âmes qui abandonnent les corps terrestres, afin de passer dans ces régions supérieures, qui sont au nombre de *trente-deux*, et où elles sont réservées à des conditions très-diverses.

On conçoit que, par ce motif, les Gnostiques aient donné une grande attention à cette divinité.

Sa syzygos est peut-être la déesse Athor, *rectrice de la région supérieure du monde*[3], le principe de la nuit primordiale, principe conceptif.

---

1 Démocrite appelait Dieu Νοῦς ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ. Thalès disait que l'*âme du monde était Dieu*. Stobæus, *Eclog. phys., lib. I, p.* 57, *ed.* Heeren.

2 Ce symbole se retrouve dans les jambes de serpents d'un personnage qu'offrent beaucoup d'Abraxas, et dans la configuration de l'ophiomorphos des Ophites.

3 Champollion, planche 17, *B*.

Il ne faut pas la confondre avec le principe caché ou occulte, le véritable Être suprême, car elle est beaucoup plus jeune qu'Amon; elle est même fille de Phré ou du soleil, fils de Phtha.

Phtha-Thoré n'est qu'une autre modification de Phtha. Sous cette forme il est principe créateur, ou plutôt principe générateur, et le *scarabée*, que reproduit aussi le Gnosticisme, est son emblème particulier[1]. Il porte, ainsi que son fils le dieu Phré, le titre de *père des dieux*.

Sa syzygos, probablement la déesse Néith Toermouth, porte à la fois les titres de *grand'mère génératrice du soleil* et de *fille du soleil* [ou du principe de la lumière terrestre, qui est différent du soleil ou de la lumière céleste, le véritable élément de l'Être suprême].

Comme la mère du soleil ne pouvait être autre chose que la *nuit*, elle porte quelquefois ce titre. Elle a celui de mère du soleil de commun avec Latone, qui a donné le jour à Apollon[2]. Nous devons remarquer son symbolisme : elle tient dans

1 Le scarabée est aussi l'emblème de l'univers, dont Phtha ou Thoré est le Démiurge. Horapollo, *Hieroglyph.*, *lib. I*, §. 10. Voy. Matter, les Monuments du Gnosticisme.

2 Champollion, planche 23, *A*.

une main la croix ansée, et dans l'autre ce bâton à tête de koukoupha que répètent les pierres gnostiques. [1]

Le dernier membre de l'ogdoade et en même temps le premier de la dodécade qui en émane est Phré, le soleil, fils de Toermouth et de Phtha, ce qui veut dire que le Démiurge a fait sortir le soleil terrestre de la matière même dont il était chargé d'arranger l'univers. Nous devons également remarquer son symbolisme. L'épervier, que sa longévité et sa fécondité firent choisir par les Égyptiens comme symbole général de l'idée de *Dieu*, et qui est celui de plusieurs autres divinités, est l'emblème spécial du soleil; à ce titre il porte sur sa tête un disque de couleur rouge. [2]

La compagne de Phré, *Tiphé* (Uranie), est la voûte du ciel ou la dominatrice du firmament. Son image, peinte en bleu ou en jaune, se trouve sur une foule de monuments, tantôt parsemée d'étoiles,

---

1 Voyez ce symbole reproduit dans nos Monuments du Gnosticisme.

2 Champollion, planche 24, *D.* — Le sphinx est aussi l'un des emblèmes de Phré. *Ibid.*, planche 24, *E.* — Il est le signe de la force unie à la sagesse, et appartient, à ce titre, à plusieurs dieux et à plusieurs rois. Clem. Alex., *Strom.*, *lib. V*, *p.* 671, *ed. Oxf.*

tantôt accompagnée de la lune, du soleil, et de cinq planètes dessinées sur son torse, sur sa bouche et sur ses parties antérieures.[1]

D'autres fois elle tient dans une de ses mains la croix ansée, et dans l'autre la feuille de lotus, que l'on remarque aussi sur les pierres gnostiques, et qui paraît indiquer la supériorité de l'intelligence divine sur la matière qu'elle gouverne[2], idée reproduite dans le Gnosticisme. En effet, Tiphé, avec les sept corps célestes, animés d'esprits ou de génies qui les gouvernent, est le type de la Sophia et des sept esprits planétaires qui président avec elle au gouvernement du monde sublunaire.

Je signale dès à présent les analogies non moins frappantes qui se remarquent dans la classification des Intelligences célestes. En effet, les Égyptiens admettaient trois émanations successives ou trois ordres de divinités, composés, le premier, de huit, le second, de douze, et le troisième, de dix ou de trente puissances célestes, nombre qui se combinait avec celui de trois cent soixante-cinq génies. Cela formait une théogonie complète, et les Gnostiques d'Égypte conservèrent, sous des noms diffé-

1 Champollion, planche 20, *A* et *B*.

2 *Ibidem*, planche 13. — Jamblichus, *De myst. ægypt.*, *sect. VII*, *c.* 2.

rents, toutes ces manifestations de l'Être suprême : d'abord, une *ogdoade* émanée par syzygies du père inconnu; ensuite, une *dodécade* émanée de l'ogdoade; enfin, une *décade* émanée de la dodécade, en tout trente *éons*, nombre qui se combinait également avec celui de trois cent soixante autres Intelligences.

L'ogdoade égyptienne varie chez les différents auteurs; elle paraît s'être composée d'Amon et de Néith, de Mendès et de Sovan, de Phtha et d'Anouké, de Phré et de Tiphé, car les autres manifestations divines, désignées par les noms de Cnouphis, de Sokari, de Thoré, de Tmé, Toermouth et d'Athor, ne sont que des formes différentes de la même divinité, exprimant quelques-uns de ses actes particuliers.[1]

La dodécade n'était, selon quelques mythologues, que l'ogdoade augmentée d'une tétrade qui se composait du soleil et de la lune, et d'une autre syzygie allégorique. Selon d'autres, le soleil et les quatre phases sous lesquelles il se présente dans les diverses saisons de l'année, formaient

---

1 Voy. des ogdoades différentes, dans Diodore de Sicile, et chez les nouveaux platoniciens. Jablonski, *Pantheon ægypt.*, *Proleg.*, *p.* 63, *et t. I*, *p.* 18. — Gœrres, *Mythen-Gesch.*, *II*, *p.* 369.

avec l'ogdoade la seconde série des dieux. Dans l'état actuel des études égyptiennes, il est difficile de déterminer rigoureusement les membres de cette seconde émanation, et surtout d'en indiquer les syzygies; mais il paraît certain que les dieux *Khonsou*, *Piioh*, *Hermès*, *Sérapis* et *Souk*, et les déesses *Bubastis* et *Netphé*, ont appartenu à cette classe.

Khons ou Khonsou, suivant d'autres *Chôn* ou *Sem*, était fils de Phré, et répondait au dieu Héraclès des Grecs comme divinité solaire.

Ses symboles n'ont rien de spécial; il est souvent accompagné d'une *σύζυγος*, qui est fille du soleil.[1]

Les signes de Piioh, le dieu Lune, qui présidait à cet astre, sont d'autant plus remarquables. Ce sont le disque et le croissant de couleur jaune, la barque et l'œil, ce signe du taureau, que Piioh a de commun avec Phré[2], ce qui rattache leurs légendes à celles de la Perse. Les mythes de Piioh,

---

1 Son nom, Χων, paraît se rencontrer sur quelques pierres gnostiques. Voy. nos Mon. Gnost.

2 Le dieu-lune a aussi pour symboles l'épervier, les quatre ailes et le cynocéphale. Le cynocéphale (Champollion, planche 30, *G*) se retrouve sur les monuments gnostiques. Voy. Matter, les Monuments du Gnosticisme.

et ceux de sa compagne probable, Bubastis, mettent ce dieu en rapport avec Amon-Ré et le second Hermès. Ses images sont, en général, au nombre des plus curieuses.[1]

Hermès, qui est presque le Christos des Gnostiques, est connu sous deux formes différentes, Hermès céleste et Hermès terrestre. Le premier, le seul qui appartienne à la dodécade, car le second est de la décade, se distingue par l'épithète de *trois fois grand* et un symbole particulier[2]. Il est intelligence supérieure émanée de l'intelligence suprême. Il est le fils d'Amon-Cnouphis et le premier des dieux ὑπερουράνιοι. Il partage les symboles de son père, dont il est une manifestation.[3]

Ce Dieu etait l'objet d'une telle vénération, que son nom ne se prononçait pas, qu'il se révérait en silence[4]. Ce nom était Thoth ou Thath, et se rapportait peut-être à sa mission de former les corps où devaient être renfermées les âmes des cou-

---

1 Champollion, planche 14 (*F ter*).

2 Il est hiéraco-céphale.

3 L'épervier et le globe ailé. Voyez Champollion, planche 15, *B*.

4 Jamblich., *De myst.*, *VIII*, 3. — Cicero, *De N. deor.*, *III*, §. 22. Cette idée que nous avons déjà signalée ailleurs, se retrouve dans le judaïsme.

pables [1]. Ses emblèmes, presque toujours peints avec richesse, se présentent sur une foule de temples. On aimait, en entrant dans les sanctuaires, à se rappeler celui qui avait révélé les dieux.

Hermès second ou deux fois grand appartenant au troisième ordre des dieux, il en sera question plus tard, de même que de Sérapis, qui paraît avoir été une divinité ancienne, mais dont le culte, longtemps négligé, semble avoir éclipsé dans la période alexandrine celui d'Osiris.

Le dernier des douze, *Souk* (*Kronos*), le dieu du temps [2], dont le crocodile était le symbole, était encore une divinité solaire; on le voit par les allégories des mythologues. [3]

La décade se rattachait au dernier degré des émanations, issu de la déesse Netphé, et qui se composait, dans l'origine, de trois cent soixante génies. Voici la naissance de la décade.

Dans les temps anciens, où l'année s'estimait à trois cent soixante jours, on n'admettait qu'un nombre égal de génies. Cela suffisait à tous les besoins. L'ogdoade ou l'Être suprême et ses sept premières puissances présidaient au soleil et aux

1 Stobæus, *Eclog.*, *lib. I*, *c.* 2.

2 Clemens Alexandr., *Strom.*, *lib. V*, *p.* 566.

3 Horapollo, *Hieroglyph.*, *lib. I*, 68, 69, 70.

sept planètes; la dodécade aux douze lunes ou aux mois; les trois cent soixante autres génies aux jours. Lorsque l'astronomie perfectionnée eut constaté dans la révolution de l'année cinq jours de plus, la théogonie du sanctuaire subvint par un mythe aux nouveaux besoins de la croyance populaire, marchant d'autant plus volontiers avec l'astronomie que celle-ci était son œuvre comme celle-là. Elle créa un groupe de cinq génies, une *Pentade*, à qui Netphé donnait le jour et qui se composait d'*Osiris* et d'*Isis*, d'*Arouéris*, de *Typhon* et de *Nephthys*, qu'on disait nés pendant les Épagomènes. Ces cinq divinités auraient été les derniers dieux de l'Égypte, s'il était possible à l'esprit de l'homme de s'arrêter jamais. Mais il marche et crée sans cesse, en mythologie, comme en philosophie. Il donna aux membres de la Pentade d'autres dieux et d'autres génies pour les assister dans leurs travaux. Alors la naissance d'*Horus* et d'*Anubis*, la répétition de *Phtha*, sous le nom d'*Harpocrate*, celle d'*Hermès*, sous le nom d'*Hermès terrestre*, et celle d'*Osiris*, sous le nom de *Sérapis*, portèrent la pentade à une décade.

Ces dix puissances du troisième ordre étaient les chefs (δεκανοί) des trois cent soixante génies tutélaires. Chacun en présidait trente-six, en sorte

qu'Osiris et Isis en comptaient ensemble soixante-dix [au lieu de soixante-douze]. Typhon et sa compagne avaient le même nombre.

Quant à la répétition que nous remarquons dans cette théogonie, elle n'a rien qui doive surprendre; c'était la conséquence naturelle de son idée mère, celle de l'émanation, qui reproduit sans cesse le même Être-Un, sous des formes nouvelles. Plusieurs membres de l'ogdoade reviennent dans la dodécade, et il n'est pas étonnant que des membres de la dodécade reparaissent dans la décade.

Les Gnostiques adoptèrent toutes ces intelligences, et en conservèrent naturellement les degrés. Nous retrouverons chez Valentin l'ogdoade, la dodécade et la décade; chez Basilide, les trois cent soixante; sur les monuments le nom d'*Arouéris*, ainsi que le nom ou les symboles d'Osiris.[1]

Osiris, divinité solaire, plus ancienne que Sérapis, image du Dieu suprême, source de tout ce qui est bien dans l'ordre moral et physique, adversaire constant de Typhon, génie du mal, ré-

---

1 Voy. nos Monuments du Gnosticisme. — Les Gnostiques qui spiritualisèrent tous les symboles qu'ils empruntaient, ont dû rejeter tous ceux dont ils ne pouvaient tirer ce parti. C'est ce qui explique l'absence, sur leurs monuments, du bœuf Apis.

pondait trop bien à l'idée que les Gnostiques se faisaient d'un dieu sauveur, pour ne pas entrer dans leur système.

Isis partagea sa fortune. Les allégories du Gnosticisme sur les souffrances de la Sophia, sœur du Christos, reproduisent celles d'Isis, sœur d'Osiris sauveur.

Horus, fils d'Osiris et d'Isis, se retrouve également dans le Gnosticisme.

Il en est de même du compagnon d'Osiris et de son adversaire. En effet, Hermès deuxième, et Typhon, s'y reconnaissent, l'un dans le Christos inférieur, l'autre dans le chef des mauvais anges. Voici d'abord le rôle d'Hermès-Christos.

Le premier Hermès, l'intelligence de Dieu, avait écrit sur les mystères de la science divine, en caractères sacrés, des livres qui étaient restés inconnus aux hommes postérieurs au cataclysme. Touché de compassion pour une race qui vivait sans loi, le Créateur, voulant lui faire connaître qu'elle était émanée de son sein, et lui enseigner la voie qui devait l'y ramener, lui envoya, pour remplir cette haute mission, Osiris et Isis, accompagnés de Thoth, incarnation ou répétition terrestre du premier Hermès. Thoth enseigna aux hommes, avec les arts qui embellissent l'existence, la science et

les cérémonies du culte qui peuvent les ramener aux cieux, et il déposa cette science dans un recueil de quarante-deux livres, que les prêtres d'Égypte, suivant leur rang, étudiaient en totalité ou seulement en partie. [1]

Hermès, après avoir rempli sa mission terrestre, paraît avoir établi sa demeure dans la lune. Son image porte le disque lunaire, et il est seigneur des *huit régions*, qui ont la lune pour centre. L'Ibis, son symbole, était aussi celui de la lune, et, d'après les mythes sacrés, c'est avec la soixante-dixième partie des illuminations de la lune qu'Hermès forma la Pentade, qu'il joignit aux trois cent soixante jours. [2]

Le Cynocéphale, qui se reproduit sur les monuments gnostiques, était aussi l'un des emblèmes d'Hermès. Un préjugé vulgaire, qui a laissé des traces chez les chrétiens des premiers siècles [3], attribuait à cette race de singes cet art de lire et d'écrire qu'avait enseigné Hermès.

---

1 Clemens Alexandr., *Strom.*, *lib. VI*, *c.* 4. — Stobæus, *Eclog.*, *I*, 52, *p.* 926, *ed.* Heeren.

2 Plutarchus, *De Iside et Osiri*, *c.* 12.

3 Voy. Actes de S. Barthélemy, dans Zoega, *Catalog. manuscript. Musœi Borgiani*, *pag.* 235. — Creuzer, *Commentat. Herodot.*, *I*, §. 26, *p.* 359, *sq.*

Compagnon d'Osiris et instituteur des âmes sur la terre, Hermès est le conducteur de ces dernières, et le conseiller du premier dans l'*Amenté*, l'enfer. Là, les âmes ont à rendre compte de leur vie; puis, elles sont réparties, les unes dans les diverses régions du ciel, les autres dans des corps terrestres, où elles doivent expier leurs fautes.

Une foule de belles scènes que l'on remarque sur les monuments de l'ancienne Égypte, se rapportent à ces fonctions d'Hermès *psychopompe* qu'on trouve rappelées sur les monuments des Gnostiques, et cela s'explique d'autant plus aisément que certains emblèmes de ces scènes se conciliaient mieux avec les allégories des Codes sacrés [1], peut-être en raison même d'un antique emprunt. En effet, plus d'une fois le langage figuré des écrivains sacrés, langage formé sur les bords du Nil, n'est que la traduction orale de l'image qui était écrite sur les monuments de l'Égypte.

On sait que Pythagore a copié ou traduit également, sur ces monuments, sa Théorie de la métempsycose et son mythe d'Hermès psychopompe. [2]

---

1 Nous citerons pour exemple l'idée de peser les âmes dans une balance. Voy. Daniel, ch. V, v. 27.

2 Diog. Laert., *lib. VIII*, *p.* 263, *ed.* Huebner.

Anubis, fils d'Osiris et génie du Syrius, étant l'un des protecteurs de l'Égypte et l'agent d'Hermès deux, se confond quelquefois avec lui.[1]

Si important que fût son mythe, Osiris s'effaça, en quelque sorte, devant Sérapis, divinité ancienne dont le culte prévalut au point que les nations étrangères, les Romains surtout, qui s'attachaient au dehors et à l'enseignement exotérique, le mirent souvent au premier rang. Il présidait à la fois aux phénomènes du Nil et aux destinées des âmes dans les enfers. Il se confondait avec le dieu Canobus, et se trouvait en rapport avec Hermès, avec Anubis, avec les sept divinités planétaires et le zodiaque.

Ayant dominé les croyances dans les temps qui touchent à l'origine du Gnosticisme, il se retrouve sur les monuments des Gnostiques.[2]

Nous arrivons au rôle de l'adversaire d'Osiris. Typhon est, comme Ahriman, principe et source de tout ce qui est mal dans l'ordre moral et physique. Comme le Satan du Gnosticisme, il se confond avec la matière, et, sous ce rapport,

---

1 Quelques pierres gnostiques rappellent Anubis. Voy. nos Monuments du Gnosticisme.

2 Voy. nos Monuments du Gnosticisme. — Creuzer, *Dionysus s. Comment. acad. de rerum bacchic. et orph. orig.*, *p.* 183, *sq. Tab. I, II, IV.*

il nous paraît avoir eu sur les spéculations des Gnostiques d'Égypte autant d'influence qu'en eut Ahriman sur celles des écoles de Syrie. C'était principalement contre sa funeste puissance que l'on invoquait ces génies tutélaires de chaque jour de l'année dont se composait la troisième série des dieux.

Ces dieux sont aussi peu connus nominativement que les trois cent soixante Intelligences qui composaient l'Abraxas de Basilide. Les anciens les comprenaient sous le nom générique de *démons*, et les groupaient, par classes, autour des dieux *ἐγκόσμιοι*, gouverneurs du monde visible, dont ils étaient les agents, comme leurs chefs étaient ceux des dieux *ὑπερουράνιοι*. Chargés d'entretenir les rapports entre les deux mondes, ils présidaient à la descente des âmes de la région supérieure dans la zone inférieure, et leur communiquaient, pendant leur existence d'épreuves et d'expiations, les secours de la vie divine. Ils se partageaient par classes de trente-six — car chaque groupe de trente-six formait une escouade placée sous un chef[1] — les trente-six parties du corps humain, et,

1 Voy. sur les *Doyens*, les plus influents des démons, le Dialogue d'Esculape et d'Hermès, dans Stobæus, *Eclog. physic.*, *lib. I*, *p.* 469, *ed. Heeren.*

après l'achèvement de la carrière terrestre, ils guidaient les âmes dans leur retour vers l'Être suprême, à travers les douze stades du zodiaque.

Pour mieux recommander ces âmes aux divers génies dont elles avaient à traverser les régions, on chargeait les corps des défunts de ces amulettes qui jouent un si grand rôle dans le Gnosticisme.

Cependant le Gnosticisme ne conserva pas les douze stades de cette tradition; il n'en admit que sept. D'après une croyance qui se trouve chez les nouveaux platoniciens, et que ces philosophes avaient reçue peut-être de la Perse ou de l'Égypte, l'homme, dans sa carrière terrestre, est placé successivement sous l'influence de la Lune, d'Hermès, de Vénus, du Soleil, de Mars et de Jupiter, jusqu'à ce qu'il entre enfin dans les champs Élysées.[1] Or, cette théorie répondait si bien au système général des Gnostiques, et peut-être en particulier à leurs grades d'initiation, qu'ils l'adoptèrent complétement. Toutefois, si elle entrait d'une manière générale dans la grande tendance du Gnosticisme, qui était d'unir étroitement les deux mondes, et s'il ne pouvait guère la rejeter, elle contrastait

1 Proclus, *Comment. in Platonis Alcibiad.*, *I.* — Herm. Trismeg., *clavis*, *p.* 11, a, b, *ed. Franc. Patric.*

trop avec la foi chrétienne, et il aima mieux la transporter sur la carrière de l'âme après la mort, que sur celle de cette vie.

Quant à celle-ci, en même temps qu'il la croyait sous la protection de plusieurs puissances bienveillantes, il la croyait aussi soumise à dix mauvais génies, auxquels il lui importait de la disputer.

En résumé, les écoles Gnostiques d'Égypte auraient donc trouvé dans les anciennes doctrines de ce pays, d'abord, toutes les idées fondamentales de leur système : un Être suprême inconnu, originairement caché, se révélant successivement par une suite d'esprits qui émanent, par syzygies [1], soit de son sein, soit les uns des autres, et qui gouvernent en son nom le monde visible ; esprits dont l'un, son agent particulier, est le créateur, et dont les autres partagent avec lui le gouvernement de ce monde, tandis que d'autres encore conduisent, dans leur double carrière, les mortels auxquels ils ont communiqué, en créant leurs âmes, quelques rayons de la vie divine émanée de l'Être suprême.

Ils auraient trouvé, ensuite, une foule de théo-

---

1 Panthéon égypt., *Amon*, *Cnouphis et Pooh*.

ries secondaires, de mythes, de traditions et de symboles dont ils auraient fait les leurs.

Quand on vient à considérer après cela que l'Égypte est devenue le théâtre des principales écoles gnostiques, dès le commencement du deuxième siècle, on est naturellement tenté de croire que c'est en Égypte qu'on a réellement rencontré son berceau.

Il faut pourtant porter ses regards encore ailleurs. En effet, la Judée et l'Orient ont fourni aussi leurs contingents au Gnosticisme.

CHAPITRE VI.

Origines chaldéennes et persanes.

Si les Gnostiques d'Égypte ont trouvé de riches éléments dans les doctrines du pays, ceux de Syrie en ont trouvé peut-être de plus riches encore, soit dans cette contrée même, soit dans l'Orient en général. L'Égypte n'offrait qu'un seul système; l'Orient en présentait plusieurs, jouissant tous d'une haute célébrité, et unis, comme ceux de l'Égypte, à des travaux de science qui commandaient le respect. Il n'est donc pas étonnant que les éclectiques du Gnosticisme aient exploité l'Orient; et

je crois qu'en examinant comment ils l'ont exploité, nous toucherons plus promptement encore au berceau même de leur système.

Une première question qu'on voudrait résoudre à cet égard, est celle-ci : les Gnostiques ont-ils connu l'Orient directement et par eux-mêmes, ou bien l'ont-ils connu indirectement, par quelques Juifs ignorés, comme Basilide et Valentin ont connu l'Égypte, et comme ils ont connu la Grèce par deux Juifs illustres, Aristobule et Philon?

Mais, si curieuse que soit cette question, elle est insoluble ici, au début, et s'il faut la poser à la tête de ce chapitre, il faut en ajourner la solution pour la fin. C'est un fait, que les précurseurs directs du Gnosticisme ont été des Juifs de la Syrie et de la Judée, et qu'ils ont professé des doctrines où se trouvent des éléments orientaux. Quand on ajoute à ce double fait cet autre, que l'éclectisme gnostique accuse des éléments orientaux dans toutes ses branches et spécialement dans celles qui se rattachent au judaïsme, on est amené à supposer de prime abord que c'est par les Juifs surtout que les Gnostiques ont connu l'Orient.

Et, en effet, les Juifs ont eu avec l'Orient, à deux époques diverses, des rapports intimes, des rapports qui les familiarisèrent avec les doctrines

de l'Asie en dépit de toute l'antipathie qu'ils éprouvaient pour l'étranger, et qui les conduisirent, sinon à subir des croyances contraires aux leurs, du moins à élargir ces dernières par de grands développements. La première de ces époques est celle de leur résidence forcée dans l'Asie centrale, ou celle de leur soumission aux Perses; la seconde est celle de leur dissémination volontaire dans tout l'Orient, ou celle de leur soumission aux Séleucides et aux Romains.

On sait combien, durant la dernière, dont nous parlerons plus tard, ils se sont *hellénisés* dans le monde grec : ont-ils subi au même degré l'influence de l'Orient dans la première?

Les Juifs, qui imitèrent les institutions religieuses de l'Égypte, au moment de leur séparation complète de leurs anciens maîtres [1], et qui ont toujours eu un penchant si prononcé pour les cérémonies et les idées des autres peuples, n'ont pu manquer de se familiariser avec les doctrines de leurs vainqueurs pendant le long espace de temps qu'ils passèrent en Mésopotamie, le véritable ber-

1 Tout l'ouvrage de Spencer, *De legib. Hebr. ritual.*, prouve ce fait, et les recherches d'un compatriote de ce savant, de mon excellent ami, M. Tomlinson, le mettront bientôt, je l'espère, sous un jour nouveau.

ceau de leur race. Sans doute, dans les premiers temps de leur exil ils considérèrent les Assyriens, les Chaldéens, les Mèdes et les Perses, comme leurs ennemis, et sans doute, dans l'origine de leurs relations avec de misérables captifs, ces peuples se montrèrent durs et violents envers la petite nation qu'ils enfermaient dans leur sein; mais bientôt des rapports plus doux s'établirent entre les générations suivantes. On parlait le même langage; on s'était toujours connu; on avait été élevé ensemble; on portait les mêmes noms, l'exemple de Daniel le prouve; peut-être les préventions existaient encore, mais, du moins, la haine et le mépris s'étaient éteints. Le fait est, que bientôt les descendants de ces mêmes vaincus qui avaient pleuré leur exil avec tant d'éloquence, ne voulurent plus quitter la Perse quand ils en eurent la faculté. On le conçoit; ils y avaient une juridiction particulière, des juges et des gouverneurs de leur nation; plusieurs d'entre eux étaient revêtus de charges de confiance, et si l'on comprend bien leurs récits, leurs enfants pouvaient être élevés avec les plus nobles de l'État. D'après ces mêmes récits, Daniel non-seulement fut l'ami et le ministre des rois, il fut appelé par eux à la tête de la Babylonie et du collége des mages, ce

qui assurément ne se comprend bien ni de sa part, ni de celle des mages, mais ce qui indique au moins, en quelque sens qu'on doive prendre la chose, que des relations intimes s'établirent entre les docteurs des deux religions. En effet, si Daniel fut d'abord élevé au collége des mages, puis placé à la tête d'une province et d'un institut si célèbres; si, de plus, il a pendant cette époque de sa vie, occupé parmi les Juifs le haut rang que son histoire lui assigne, il a dû jouer dans Babylone, non pas le rôle que Moïse jadis élevé dans les sciences de l'Égypte avait joué dans Memphis, mais plutôt celui qu'un jour Philon élevé dans la science grecque, devait jouer dans Alexandrie.

Il est évident aussi qu'il a fait des concessions sur les formes, puisqu'il a été accepté à Babylone; mais il est certain qu'il n'a pas dû en faire sur le fond, puisqu'il n'a pas été rejeté par les Juifs.

Or, ce fait ne doit pas avoir été unique, et l'exemple d'un prophète a dû être puissant.[1]

---

1 Il est pourtant juste de dire, que les rabbins des temps postérieurs ont contesté à Daniel le titre de prophète, parce qu'il avait vécu hors de Palestine. Voy. Bertholdt, sur l'Institut des mages, à la suite de sa traduction de Daniel, II, pag. 289.

Dès qu'il est évident qu'entre les vainqueurs et les vaincus il s'est formé des relations très-intimes, il est hors de doute que les communications se sont étendues sur les idées religieuses, qui ont toujours été, pour les peuples de l'Asie, l'objet de leurs principales spéculations. La Perse offrait d'ailleurs aux Juifs, dans ses doctrines, quelques analogies, qui furent saisies avec empressement. Il est certain qu'en comparant les systèmes qu'ils trouvèrent en Perse avec celui qu'ils professèrent en rentrant en Palestine, on est tenté d'admettre les emprunts les plus empressés.

Cependant, en définitive, le séjour prolongé des Juifs au milieu de plusieurs des nations les plus célèbres et les plus religieuses de l'Asie, paraît avoir fécondé plutôt chez eux des germes internes qu'il ne leur a fourni des éléments externes. Autrefois on s'exagérait beaucoup, dans l'histoire des doctrines, l'action chaldéo-persane sur les croyances des Juifs, et l'action néo-platonicienne sur les écrits des Pères. L'une et l'autre étaient fortement admises dans l'histoire du Gnosticisme.

Nous parlerons d'abord de la première; nous rencontrerons la seconde un peu plus tard.

Quant à la première, deux systèmes peuvent

avoir modifié les idées des Juifs : c'est d'abord celui de la Chaldée, qu'ils trouvèrent dominant à leur arrivée en Mésopotamie ; c'est ensuite celui de la Perse, qui se répandit plus généralement sous le règne de Cyrus, c'est-à-dire, à l'époque même où ils eurent la permission de retourner en Palestine.

Voyons, d'abord, sous le point de vue du Gnosticisme, ce que leur offrait le premier, et ce qu'ils paraissent en avoir accepté ; nous parlerons ensuite du second.

La ville et l'empire de Babylone possédaient une ancienne et nombreuse caste de prêtres que l'on appelait Mages, et qui semblaient remonter à une haute antiquité. Les Chaldéens, en faisant la conquête de Babylone, paraissent en avoir conservé l'institut, en le combinant avec celui de leurs prêtres, toutefois de manière à éviter une fusion entière des deux corps, car on distinguait dans cette école entre les *Mages* et les *Chaldéens*. Les uns et les autres, suivant les renseignements souvent confus des anciens, s'occupaient principalement d'astrologie et de magie, rendaient des oracles et opéraient des guérisons mystérieuses. Une longue série d'observations du ciel et des connaissances astronomiques qu'il ne faut ni trop

exagérer, ni trop abaisser[1], se joignaient, dans l'institut de Babylone comme dans les colléges de Thèbes et de Memphis, à la direction des croyances religieuses, et les Juifs trouvèrent dans ces institutions trop d'analogie avec les leurs, avec leur caste de prêtres, avec leur école de prophètes, avec leurs oracles et leurs habitudes de magie, pour ne pas oser s'enrichir à une source aussi abondante. Dominés par leur religion, ou leur calendrier religieux qui leur suffisait, si imparfait qu'il fût à cette époque, ils laissèrent complétement de côté la science astronomique; mais ils se familiarisèrent de préférence avec les usages de cette magie dont leur Code interdisait la pratique.

Cependant, les Juifs ne bornèrent pas encore là leurs imitations. A l'époque où ils se trouvaient à Babylone, les diverses classes de mages se distinguaient en exégètes des écritures figurées, en interprètes de la nature, en interprètes des songes, en astronomes, en devins et en chaldéens[2], classes auxquelles il faut joindre, à ce qu'il paraît, celle

---

1 Ideler, sur les connaissances astronomiques des Chaldéens, dans les Mémoires de l'Académie de Berlin, années 1814 et 1818 (réimprimés en 1818, en allemand).

2 Esther, I, 13. — Q. Curtius, V, 1. — Bertholdt, Version de Daniel, pag. 835, *sq.*

des historiographes et celle des chantres sacrés. Or, si ces diverses sections du corps des mages ne se reproduisent pas toutes dans le judaïsme postérieur à l'exil, on remarque au moins, depuis cette époque, l'origine chez les Juifs d'une foule de sectes et d'une exégèse nouvelle, l'interprétation mystique avec tous ses jeux et ses caprices infinis.

C'est de cette dernière science, et c'est de cette grande institution d'un collége dépositaire exclusif des mystères de la foi, que le Gnosticisme s'est montré le plus jaloux. Il n'a pas dédaigné non plus la magie. Quant aux idées, il est difficile de rien préciser en l'absence de monuments positifs, car les cylindres qu'on trouve à Babylone et qui paraissent se rapporter à une autre époque, n'expliquent pas les doctrines de celle-ci[1]. Des textes fort altérés et qu'on ose à peine citer, les *Oracles* dits de Zoroastre, parlent d'une théorie, celle des *Iynges*[2], qui pourrait avoir donné naissance à celle des *Éons;* mais les *Éons* s'expliquent si bien par les *Idées* de Platon, les *Ferouers* de Zoroastre, les *Anges* des Juifs et les *Démons* des Grecs, qu'il n'est pas besoin de remonter à ces

1 Heeren, Idées sur la politique, les relations et le commerce des anciens, t. II, pag. 196.

2 Voyez Brucker, *Historia de ideis*, pag. 5, 64.

Iynges. Les génies de ce genre sont, en Orient, aussi anciens à peu près que l'homme.

Quant au second système que le judaïsme apprit à connaître en Perse, celui du Zend-Avesta, son influence paraît s'être fait sentir davantage. Il est vrai que ce système ne se répandit généralement dans les diverses provinces de l'empire persan qu'à partir de Cyrus, et qu'à cette époque les Juifs purent quitter l'Asie centrale; mais on n'ignore pas qu'un grand nombre de familles de cette nation préférèrent leur nouvelle patrie à l'ancienne; qu'elles restèrent, dans l'intérêt de leur commerce, au milieu de leurs maîtres, et qu'elles eurent, notamment à Babylone, une de leurs écoles les plus célèbres. Ils purent donc se familiariser, à partir de cette époque, avec le système de Zoroastre. Ce système n'était d'ailleurs qu'une réforme de doctrines anciennes, et il était lui-même plus ancien que Cyrus.[1]

Je n'affirmerai pas que les Juifs ont professé pour ce système une grande admiration; j'affirmerais plutôt le contraire. Mais ce que je crois pouvoir admettre, c'est que beaucoup de leurs docteurs ont possédé, comme Daniel, la langue

1 Rhode, *die heilige Zend-Sage*. — Heeren, t. I, 440.

de leurs maîtres, et que plusieurs d'entre eux ont fait en Perse ce qu'Aristobule et Philon ont fait sans hésiter en Égypte : qu'ils ont adopté celles des idées qui se conciliaient avec le judaïsme; que ce système a reçu dans l'intervalle de l'influence persane à l'influence grecque, ou de Cyrus à Alexandre, de grands développements, et que le Gnosticisme est venu recueillir les plus riches de ces emprunts. Comparons.

Dans le système du Zend-Avesta, le plus remarquable et le plus célèbre de ceux que les Juifs rencontrèrent en Asie, l'Être suprême est le *Temps sans bornes*[1]. On ne sait lui assigner aucune origine; il est tellement enveloppé dans sa gloire; sa nature et ses attributs sont si peu accessibles à l'intelligence humaine, qu'il n'est pour elle que l'objet d'une silencieuse vénération.[2]

C'est là l'*Éternel* du judaïsme; c'est le *Père inconnu* du Gnosticisme. Je continue.

Le commencement de la création se fit par voie d'émanation.

La première émanation de l'Éternel fut la lumière primitive, et de cette lumière sortit le roi

---

1 *Zerouâné akeréné.*

2 Zend-Avesta, vol. I, partie 2, p. 414; vol. II, p. 6.

de lumière, Ormuzd. Au moyen de la parole [1], Ormuzd créa le monde pur. Il en est le conservateur et le juge. Il est un être saint et céleste. Il est l'intelligence et la science [2]. Il porte le titre de premier-né du *Temps sans bornes*, et il a tous les pouvoirs de l'Être suprême.

Il n'est pourtant, à la rigueur, que le quatrième des êtres. Il a un *ferouer*, ou une âme préexistante (un type ou un idéal, dans le langage de Platon), et il est dit de lui qu'il a existé dès le commencement dans la lumière première. Dès lors cette lumière a aussi existé avant lui. Mais cette lumière n'étant qu'un élément, et son ferouer n'étant qu'un type, il est, dans le langage ordinaire, le premier-né de *Zerouâné akeréné*.

Dans le Gnosticisme, Ormuzd sera le *Logos*, le *Nous*, le *Christos*, le *Démiourgos*.

Ormuzd, le premier-né du *Temps sans bornes*, créa, d'après son image, six génies nommés Amshaspands, qui entourent son trône; qui sont ses organes auprès des esprits inférieurs et auprès des hommes; qui lui en transmettent les prières, obtiennent pour eux ses faveurs, et leur servent

1 Honover, *Z. A.* vol. I, partie 2, p. 85 et 138, 140, 412, 414.

2 *Ibidem*, pag. 80, 414; vol. II, pag. 345, 151.

eux-mêmes de modèles de pureté et de perfection.

Dans le Gnosticisme, c'est là le rôle du *Démiourgos* et des six génies qui l'assistent.

Les Amshaspands, dont Ormuzd est le premier, sont des deux sexes.

Les Kabbalistes et les Gnostiques les adoptèrent dans leurs systèmes avec cette distinction [1]. Le quatrième Amshaspand est la sainte Sapandomad, qui a formé Meschia et Meschiane, les premiers hommes.

Nous verrons chez les Gnostiques la Sophia céleste donner naissance à d'autres génies.

La seconde série des créations d'Ormuzd, les Izeds, veillent avec lui et les Amshaspands au bonheur, à la pureté, à la conservation du monde, dont ils sont les gouverneurs.

Ils sont également les modèles des hommes et les interprètes de leurs prières.

Leur chef est Mithra, que nous retrouverons sur les monuments du Gnosticisme. Ils sont au nombre de vingt-huit [2] et peut-être leurs noms, parvenus jusqu'à nous, jetteraient-ils quelques lu-

---

1 Zend-Avesta, vol. I, partie 2, page 79; vol. II, pag. 262, etc.

2 Zend-Avesta, vol. II, pag. 252 *et passim*.

mières sur les trente *Éons* du plérôme gnostique. En effet, joints à Ormuzd et à Mithra, ils forment un plérôme du même nombre de trente, et répondant à la somme de l'ogdoade, de la dodécade et de la décade d'Égypte.

Ormuzd ne figure pas sur les monuments des Gnostiques, tandis que Mithra y figure, mais ce fait n'a rien qui doive nous surprendre. Mithra, invoqué avec le soleil, fut bientôt confondu avec cet astre, ce qui le rendit l'objet d'un culte particulier, qui éclipsa, dans les temps postérieurs, celui d'Ormuzd même, et qui le fit connaître davantage aux peuples de l'Orient grec. Les divinités secondaires ont souvent éclipsé celles du premier rang : Schiva et Vischnou ont prévalu sur Brama dans l'Inde, Sérapis sur Amon en Égypte, Jupiter sur Saturne en Grèce, etc.

Le troisième ordre des esprits purs est infiniment plus nombreux. C'est celui des Ferouers, qui sont les pensées d'Ormuzd, ou les idées qu'il conçut avant de procéder à la création des choses. Ainsi que les Izeds et les Amshaspands, ils sont supérieurs aux hommes. Ils les protégent pendant leur vie terrestre; ils les purifieront du mal lors de leur résurrection. Ils sont leurs génies tutélaires depuis la chute jusqu'à la palingénésie la plus complète.

La création de ces chefs et de ces armées célestes était devenue nécessaire. Le second-né de l'éternel, Ahriman, émané, comme Ormuzd, de la lumière primitive, et pur comme lui, mais ambitieux et plein d'orgueil, était devenu jaloux du premier-né. Sa haine et son orgueil l'avaient fait condamner par l'Être suprême à habiter, pendant une période de douze mille ans, ces espaces que n'éclaire aucun rayon de lumière, le noir empire des ténèbres. Cet intervalle devait suffire pour décider la lutte entre la lumière et les ténèbres, entre le bien et le mal. Mais Ahriman avait résolu de combattre son adversaire avec toutes les ressources de sa puissance. Il avait créé une foule innombrable de mauvais génies, de Dews, qui remplissaient le monde et y disputaient partout l'empire à Ormuzd et à ses auxiliaires. En effet, l'armée d'Ahriman était aussi nombreuse que celle du prince de la lumière. Aux sept Amshaspands étaient opposés sept Archidews, attachés aux sept planètes, paralysant les efforts des génies du bien et y substituant le mal. Aux Izeds et aux Ferouers résistait l'immense corps des Dews, répandant tous les maux de l'ordre physique et moral: la pauvreté, les maladies, l'impureté, l'envie, le chagrin, l'ivresse, la fausseté, la calomnie et leur horrible

cortége[1]. Comme les bons génies, ils étaient des deux sexes.

L'image de leur chef Ahriman était le dragon, qui passa avec ce nom dans le judaïsme, où il se confondit aisément avec ce vieil accusateur, ce Satan, qui était en germe chez les Juifs depuis Job, et dont le serpent de la Genèse devint naturellement le symbole. La notion de Satan grandit puissamment à partir de cette époque.

Du judaïsme, Ahriman-dragon ou satan-serpent passera dans le Gnosticisme sous des modifications nouvelles. Il aura quelque chose du second-né de l'Être suprême, mais quelque chose aussi du serpent de la chute. Il sera *Ophis*, le bon génie, chez les uns; *Ophiomorphos*, le mauvais génie, chez les autres.

L'un des Dews les plus puissants et des plus pernicieux se nommait Aschmogh, l'impur serpent à deux pieds[2]. Ce sera l'Asmodée du judaïsme, qui ne se retrouvera pas chez les Gnostiques.

---

1 Sur Ahriman, Zend-Avesta, vol. I, partie 2, p. 81, 193, 403, 404, 414, etc.

Sur les Dews et Archidews, *ib.*, vol. I, partie 2, p. 80; vol. II, pag. 350, 355, 356.

2 Zend-Avesta, vol. I, partie 2, pag. 110, 305, 363, 377.

Des régions intellectuelles et supérieures la guerre entre les deux empires était descendue jusque sur la terre, car la terre était née dans ce combat. Ormuzd, après un règne de trois mille ans, avait créé, en six périodes, le monde matériel; appelant successivement à l'existence, la lumière [1], l'eau, la terre, les plantes, les animaux et l'homme.

Ahriman avait concouru à la formation de la terre et de l'eau, parce que les ténèbres étaient déjà dans ces éléments, et qu'Ormuzd n'avait pu en exclure leur maître.

Le Gnosticisme adoptera ces principes.

Selon le Zend-Avesta, il en était de la création de l'homme comme de celle du monde. Elle était mixte. Ormuzd avait produit, par sa volonté et sa parole, un être qui était le type et la source de la vie universelle pour tout ce qui existe sous les cieux.

Cet être portait le nom de *Vie*, et le taureau, qui en était le symbole sur la terre, porte dans le Zend le même nom, ce qui peut laisser quelquefois le traducteur du Zend-Avesta dans le

---

1 C'est la lumière terrestre, qui n'est qu'une faible image de la lumière céleste ou de l'élément de l'Être suprême, qu'on entend ici.

doute, s'il faut rendre le mot par celui de *vie* ou de *principe de la vie*, ou par celui de *taureau*.

L'idée qui domine dans l'anthropogonie du Zend-Avesta, est donc celle qu'il y a dans l'homme un principe pur, provenant de l'Être suprême.

Mais à cela se joint un principe impur, qui provient d'une influence étrangère; et cette idée, nous la retrouverons aussi chez les Kabbalistes et chez les Gnostiques, avec quelques-unes des conséquences qui s'y rattachent dans le Zend-Avesta.

En effet, Ahriman était parvenu à tuer le principe de vie dans la forme qu'il avait revêtue; et lorsque Ormuzd eut fait venir, des semences recueillies et épurées de ce taureau-principe de vie, le premier couple des hommes, Meschia et Meschiane, son ennemi avait encore réussi à séduire et à corrompre ces derniers.[1]

Non-seulement Ahriman avait altéré la nature des hommes, il avait aussi opposé aux animaux appelés à l'existence par Ormuzd des animaux méchants, les loups, les serpents et les insectes vénéneux. En général, il avait répandu le mal et la mort sur toute la création.

---

1 Zend-Avesta, vol. II, pag. 377 et suiv. C'est au moyen de lait et de fruits qu'Ahriman parvint à séduire les premiers hommes, et ce fut la femme qu'il gagna d'abord.

Telles étaient les œuvres d'Ahriman. Elles avaient obligé Ormuzd d'augmenter l'armée des génies purs pour mieux les combattre. Et cependant, malgré les célestes secours dont s'entoura ce bon génie, et malgré la bienfaisante influence qu'exercent ces esprits de lumière, Ahriman, dans le cours des trois dernières périodes qui forment le cycle des douze mille ans, fait souvent triompher l'empire des ténèbres.

Néanmoins les âmes pures sont assistées par les bons esprits; le triomphe du bien est résolu dans les arrêts de l'Être suprême, et l'époque de ce triomphe arrivera infailliblement. Au moment où la terre sera le plus affligée des maux que répandent sur elle les esprits de perdition, trois prophètes viendront porter secours aux mortels. Sosiosch, le principal des trois, régénérera la terre, lui rendra sa beauté, sa force et sa pureté primitives. Il jugera les bons et les méchants. Après la résurrection universelle des bons, les esprits purs les conduiront au séjour de l'éternelle félicité. Ahriman, ses mauvais démons et tous les méchants seront eux-mêmes purifiés dans un torrent de métal. La loi d'Ormuzd régnera partout; tous les hommes seront heureux; tous, jouissant d'un bonheur inaltérable, chanteront

avec Sosiosch les louanges de l'Être suprême.[1]

Cette doctrine, le judaïsme guidé ou arrêté par son Code sacré et ne jouissant de sa liberté que dans certaines limites, n'a pu l'adapter aux siennes qu'en partie. Elle se rattachait, il est vrai, de manière à le mettre à l'aise, à la théorie du messianisme, qui était chez lui si ancienne; mais il n'en était pas moins gêné pour certains détails.

A cet égard le Gnosticisme pourra prendre plus de liberté, et nous le verrons dans plusieurs de ses écoles les plus célèbres professer Sosiosch (sous le nom de Christos), la restauration de toutes choses, leur réintégration dans leur condition primitive, le bonheur des sauvés et leur admission au banquet de la Sophia céleste.

Il s'élève toutefois des objections précises contre cette influence que la Perse doit avoir exercée par le judaïsme sur les origines des Gnostiques.

C'est d'abord celle-ci. Aucun document digne de créance ne nous fait connaître les doctrines des Mages ou des Chaldéens, tandis que nous avons des textes sur celles des Juifs avant et après la captivité. Or, de ces textes comparés il résulterait précisément que l'époque postérieure à l'exil

1 Zend-Avesta, t. II, pag. 278, 411 à 415.

offre des développements de l'époque antérieure, mais non pas des emprunts.

Cet argument s'applique aux Mages et aux Chaldéens; mais il est sans valeur à l'égard des doctrines du Zoroastrisme, sur lesquelles il est resté des textes très-étendus, et dont l'influence sur le judaïsme ne saurait être contestée.

Cependant, on objecte en second lieu, que ce qui a eu lieu relativement à la magie prouve la nullité de l'influence chaldéo-persane. En effet, dit-on, ce qu'il y a de plus admissible, c'est l'imitation par les Juifs des habitudes de magie de l'Orient. Or, il se trouve précisément que cette imitation si *probable* est très-*improbable*. Car le réformateur Zoroastre ayant combattu la magie, et le prophète Daniel, qui en était l'ennemi, ayant accepté les fonctions de chef des mages au collége de Babylone, on doit croire qu'au temps de l'exil ces prêtres avaient abandonné leurs pratiques superstitieuses.

Mais, en vérité, cette objection n'a pas plus de force que la première, puisqu'il est incontestable que les exilés adoptèrent ces pratiques. Et cela s'explique d'autant plus aisément, que, si les grandes villes reçurent la réforme de Zoroastre, les habitants des campagnes, dont le vulgaire des

Juifs se rapprochait par ses mœurs, conservèrent les anciennes erreurs. Cela est si vrai que la Chaldée ne cessa d'alimenter la crédulité des peuples de l'Occident pendant plusieurs siècles encore. En effet, ces arts de magie qu'elle avait d'abord enseignés aux Juifs, elle les enseigna aussi aux Grecs, et puis aux Romains. Elle prêta du moins son vieux nom aux pratiques mystérieuses qu'on exerça dans le monde grec et romain, jusqu'au triomphe complet de la religion chrétienne.

En résumé, il est donc à la fois hors de doute que la magie orientale eut chez les Juifs de nombreux adeptes, et il est certain que, depuis l'exil, leur ancienne angélologie, et surtout leurs théories sur Satan et leur démonologie, prirent de grands développements.

Le Gnosticisme trouva directement dans cette *démonologie* et dans cette *angélologie zoroastrienne* de riches matériaux, et dès lors la question du mode d'emprunt, posée au commencement de ce chapitre, me semble résolue autant qu'elle peut l'être.

On ajoute qu'il en a trouvé encore des éléments dans des régions plus reculées de l'Orient. Examinons.

CHAPITRE VII.

Origines indoues, bouddaïstes et chinoises.

Il est hors de doute que les Juifs ont pu connaître l'Inde par les Perses, puisqu'une partie de cette région était soumise aux successeurs de Cyrus, et que la Perse a toujours eu l'œil sur les enseignements de ses méditatifs voisins [1]. D'ailleurs, la doctrine de Zoroastre, que les Juifs ont indubitablement connue, était originaire de la Bactriane, province essentiellement indienne de la Perse.

On conçoit donc fort bien les communications qu'il faut admettre, s'il se rencontre chez les Gnostiques des éléments indous ou bouddaïstes.

Or, ces éléments se rencontrent. Il y a du moins affinité, d'abord, entre le principe de l'émanation indoue et celui de l'émanation gnostique; puis, entre le Bouddaïsme et le Gnosticisme.

Les deux idées fondamentales du premier, la matière dominant l'intelligence et l'intelligence

---

1 Anquetil Duperron, Mémoires de l'Académie des inscriptions, vol. XXXI, pag. 337 et 338.

s'affranchissant de la matière, sont aussi les idées fondamentales du second.[1]

Nous ne signalerons pas toutes les analogies de détail, mais nous dirons que les rapprochements s'expliquent, quoiqu'on ne puisse montrer ni des rapports directs entre les Gnostiques et les Bouddaïstes, ni entre les uns ou les autres et les Manichéens, qui ont adopté les mêmes principes.

En effet, on comprend les analogies, soit que le judaïsme, qui a servi d'intermédiaire à tant d'autres doctrines, ait encore joué ce rôle ici, soit qu'on remonte plus haut et qu'on cherche la raison de ces affinités dans la filiation générale des grands systèmes de polythéisme. Que l'Orient fut, en dernière analyse, le berceau de toutes les religions, c'est là un fait qui ressort toujours plus vrai, plus on suit jusque dans leur tronc primitif les diverses ramifications des croyances antiques, et quel que soit le chaînon par lequel le Gnosticisme, les doctrines indoues et le bouddaïsme se tiennent, leur parenté est hors de doute.

Outre les idées indiennes, les Gnostiques auraient pu connaître quelques-unes de celles qui

1 Schmidt, *Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosoph. Lehren*, pag. 8. — Bohlen, *Indien*, t. II, p. 335.

sont admises dans les doctrines chinoises. Le passage suivant, emprunté à Lao-Tseu, a l'air si kabbalistique et si gnostique, qu'on pourrait faire passer ce philosophe, au moyen des communications de l'exil, pour l'un des précurseurs de la Kabbale et de la Gnosis. « Avant le chaos qui a « précédé la naissance du ciel et de la terre, dit « Lao-Tseu, un seul être existait, immense et si- « lencieux, immuable et toujours agissant : c'est « la mère de l'univers. J'ignore son nom; mais « je le désigne par le mot *raison*. L'homme a son « modèle dans la terre, la terre dans le ciel, le « ciel dans la raison, la raison en elle-même.[1] »

On le voit, ce sont là les mêmes êtres qui portent chez les Gnostiques les noms de Ἔννοια et de Σίγὴ, de Λόγος et de Σοφία. Ce sont de plus les *Ferouers*, les *Idées*, les *Éons*.

---

1 Abel Remusat, Mélanges asiatiques, vol. I, p. 94 à 96. Les analogies que ce célèbre orientaliste remarque entre la doctrine de Lao-Tseu et celle des Juifs, et qui s'étendent jusque sur le nom de *Jéhovah*, lui paraissent provenir de la dispersion en Asie des dix tribus vaincues et emmenées captives par Salmanazar. Toutefois, on peut rencontrer les mêmes idées en des lieux et en des temps divers, sans qu'il y ait eu communication.

CHAPITRE VIII.

Origines judaïques.

Le Pharisëisme; l'Essénisme; le Thérapeutisme; la Kabbale; les Septante.

L'influence exercée sur le judaïsme par les doctrines chaldéennes et persanes a été telle, qu'elle se montre dans toutes les théories fondamentales et dans toutes les sectes des Juifs.

Toutefois, à partir du quatrième siècle avant notre ère, la question de cette influence devient complexe. Ce n'est plus l'action pure de l'Orient sur le judaïsme, c'est l'action de l'Orient soumis à la domination grecque que nous rencontrons dans cette croyance, et tel a été dans les siècles postérieurs au règne d'Alexandre le croisement des doctrines, qu'il faut apporter une circonspection extrême à la distinction des divers éléments de cet éclectisme judaïque qui fut le précurseur immédiat de l'éclectisme gnostique.

Le système qui domina les Juifs depuis l'exil, c'est ce Pharisëisme dont l'origine est plus ancienne et plus difficile à déterminer qu'on ne pense com-

munément[1]. S'il est hasardeux de dériver le nom des Pharisiens de celui de *Parsi*, comme l'a fait Volney, qui joignait tant de vues fausses à des études et à des voyages qui auraient dû l'en garantir, au moins le Parsisme a eu de l'influence sur le Pharisëisme. A l'exemple des Perses, les *Pheroschim* ou Pharisiens, qui tenaient ce titre d'une science exclusive qu'ils prétendaient avoir, enseignaient une lutte constante entre l'empire du bien et celui du mal. Comme les Perses, ils attribuaient le mal et la chute de l'homme aux démons et à leur chef, et, comme eux, ils admettaient une protection spéciale des bons par les agents inférieurs, les agents de Jéhovah. Toute leur doctrine sur ce sujet était au fond celle des saints codes, mais elle était singulièrement développée, et l'Orient est évidemment la source à laquelle ils avaient puisé ces développements.

---

1 M. Dewette trouve aussi, dans l'enseignement des Pharisiens, des motifs pour rapprocher leur origine des temps de l'exil. (Voy. son Archéologie hébraïque, p. 335.) L'assertion de Josèphe, qui dit que les Juifs avaient *trois philosophies*, ἐκ τοῦ πανὺ ἀρχαίου τῶν πατρίων (Antiquit. XVIII, 1, 2), ne prouve rien contre l'origine étrangère du Pharisëisme; c'est l'avis d'un écrivain qui attribue au judaïsme la priorité sur toutes les autres doctrines.

les auteurs de la Kabbale, s'ils se fussent trouvés face à face avec le christianisme. D'ailleurs, quiconque connaît la littérature judaïque des premiers siècles de notre ère, sait bien que les Juifs ne songèrent à cette époque, qu'à conserver et à interpréter leurs anciennes doctrines; qu'ils ne créèrent pas alors ces richesses de la Kabbale, qui sont plus considérables que l'on ne croit ordinairement[1]. Cela établi, j'examine la Kabbale.

Le mot de קבלה vient de la racine קבל *accipere*, et signifie *chose reçue* par transmission, *tradition*, écrite ou orale. Cela même indique une doctrine ancienne.

En effet, les sources où nous puisons la connaissance des doctrines kabbalistiques sont les livres *Jezirah* et *Sohar*, dont le premier a été rédigé, au second siècle de notre ère, par *Rabi Akhiba*, d'après d'anciens documents, et le se-

---

1 L'auteur anonyme de l'ouvrage intitulé *Philosophie de l'histoire* ou *Sur la tradition* (Francfort, 1827), sans entrer dans la question de l'origine étrangère de la Kabbale, ouvre sur ce système une série de vues nouvelles, entre autres sur les efforts que firent les Juifs d'Occident et d'Orient pour cacher aux chrétiens quelques-uns de leurs principaux écrits. — Il est à souhaiter que M. Borchart, savant élève de M. Bellermann, publie bientôt son Exposition de la Kabbale, qu'il croit aussi fort ancienne.

cond, un peu plus tard, par l'élève d'Akhiba, Siméon Ben Jochaï. L'un et l'autre de ces traités ont été malheureusement fort altérés et chargés de beaucoup d'additions, dans le cours des siècles, mais ils renferment aussi sûrement des doctrines antérieures à l'époque de leurs auteurs, que le Pentateuque et le Zend-Avesta contiennent des éléments plus anciens que Moïse et Zoroastre.

Nous aurons recours quelquefois à l'un des meilleurs commentaires de ces écrits, j'entends la *Porta cœlorum* d'Abraham Cohen Irira.

Que la Kabbale remonte, dans ses éléments les plus caractéristiques, jusqu'aux temps de l'exil, rien ne saurait mieux le prouver qu'elle-même. En effet, suivant elle [1], comme suivant la doctrine de Zoroastre, tout ce qui existe est émané d'une source de lumière infinie.

Avant toutes les choses existait l'être primitif, le *Vieux des jours*, l'ancien *roi de la lumière.*[2]

---

1 Knorr à Rosenroth, *Kabbala denudata.* — Beer, Histoire des sectes judaïques anciennes et modernes, Brünn, 2 vol. in-8.°, t. II, pag. 3.

2 Voy. Knorr, *Kabbala denudata*, t. I, pag. 208 et 571; Irira, *Porta cœlorum, diss. IV, c.* 1, pag. 76; *Liber mysterii, sect.* 1, 5, 3, 2, §. 2; et Idra Rabba, *sect.* 5, §. 83.

Ce titre est d'autant plus remarquable ici, qu'il est donné plus fréquemment au Créateur dans le Zend-Avesta et dans le Code des Sabéens [1], et qu'à cette idée qu'il exprime se joint le panthéisme de l'Inde. Le roi de lumière, l'ancien, est tout ce qui est. Il est non-seulement la cause réelle de toutes les existences; il est infini (*Ensoph* [2]). Il est *lui;* il n'y a rien en lui *qui puisse s'appeler toi.* On ne saurait le connaître; il est un œil fermé. [3]

Dans les doctrines indiennes, non-seulement l'Être suprême est la cause réelle de tout, il est encore la seule existence réelle; tout le reste n'est qu'illusion. Dans la Kabbale, comme dans les doctrines persanes et gnostiques, il est l'Être suprême caché à tous : c'est le πατὴρ ἄγνωστος.

Selon la Kabbale, le monde est sa révélation, et ne subsiste qu'en lui. Ses attributs s'y reproduisent d'après des modifications diverses et à divers degrés, en sorte que le monde est sa *sainte*

---

1 Norberg, *Codex nazaræus* (publié à Coppenhague, 4 vol. in-4.°), vol. I, pag. 61 *et passim.*

2 אין סוף, *non finis.*

3 Idra Suta, §§. 58, 59, 61, 330; Idra Rabba, *sect.* 6, §. 58, §. 201.

splendeur. Ce n'est, à la vérité, que son *manteau*: il faut cependant le révérer en silence.[1]

Tous les êtres sont émanés de l'Être suprême. Or plus un être est rapproché de lui, et plus il est parfait; plus il s'en éloigne sur l'échelle des émanations, et plus il perd en pureté.

Les Kabbalistes ont-ils pris cette théorie des gradations chez les Perses ou dans les livres sacrés des Juifs, et l'ont-ils communiquée aux Gnostiques, ou ces derniers l'ont-ils reçue plus directement? On ne saurait le dire, puisque cette théorie se trouve presque partout. Nous continuons.

Avant la création des mondes, la lumière primitive remplissait tout, en sorte qu'il n'y avait point de vide; et lorsque l'Être suprême, qui existait dans cette lumière, résolut de déployer ses perfections ou de les manifester dans des mondes, il se retira en lui-même, forma autour de lui un espace vide, et y laissa tomber sa première émanation, un rayon de lumière. Ce rayon est la cause, le principe de tout ce qui existe; il réunit à la fois la force génératrice et conceptive; il est père et mère, dans le sens le plus sublime (idée des συζυγίαι du Gnosticisme). Il pénètre tout, et

1 Idra Rabba, *sectio* 3, S. 24, 495; *sect.* 5, S. 58.

sans lui rien ne saurait subsister un instant.[1]

C'est de cette double force, designée par les deux premières lettres du mot Jéhovah, qu'est émané le premier-né de Dieu (c'est le πρωτόγονος τοῦ Θεοῦ de Philon). Il est la forme universelle (tikkun) et le contenant général de tous les êtres (c'est l'idée persane et platonique de l'*archétype* des choses). Il est uni avec l'infini par le rayon primitif.

Ce premier-né est l'agent créateur, le conservateur et le principe animant du monde[2]. Il est lumière de lumière. Il a les trois forces primitives de la divinité, la Lumière, l'Esprit et la Vie.

[Nous verrons les Gnostiques faire du Φῶς, du Πνεῦμα et de la Ζωὴ autant d'émanations différentes.]

Comme il a reçu ce qu'il donne, la lumière et la vie, il est également considéré comme principe générateur et conceptif, comme homme primitif, Adam Kadmon. Et puisque l'homme est un petit monde, μικρόκοσμος, le Premier-né porte à juste titre le nom de *grand monde*, μακρόκοσμος.[3]

---

1 Idra Rabba, SS. 30, 124, 136, 313, 314, 433.

2 *Liber mysterii*, SS. 33, 37, 38, 42; Idra Suta, S. 209; Idra Rabba, SS. 17, 124, 136.

3 Idra Rabba, SS. 58, 495; Idra Suta, S. 530; Irira, pag. 31.

Les Kabbalistes ont rattaché ces enseignements aux mots de *Lumière*, de *Principe* et de *Vie*, qui se rencontrent si fréquemment dans les codes sacrés; mais il est évident qu'ils ont réuni dans leur *Adam Kadmon*, dans ce principe de lumière et de vie, une partie des attributs d'Ormuzd et de Kaiomorts, êtres qui étaient, chez les Perses, les personnifications des mêmes principes.

Ils ont encore modifié d'une manière analogue, toujours sur les traces de leurs maîtres, les émanations que le Zend-Avesta attribue au Créateur. En effet, ils disent qu'Adam Kadmon s'est révélé en dix émanations ou en dix *Sephiroth*, qui ne sont pas dix êtres différents, qui ne sont pas même des êtres, qui ne sont que des sources de vie, des vases de toute-puissance et des types de création. Ce sont la *Couronne*, la *Sagesse*, la *Prudence*, la *Magnificence*, la *Sévérité*, la *Beauté*, la *Victoire*, la *Gloire*, le *Fondement* et l'*Empire*.

On voit que ce sont là proprement les attributs de l'Être suprême. Et si au fond de cette théorie ils ont voulu cacher cette pensée, que c'est par ses attributs que Dieu se révèle, que ce n'est pas Dieu lui-même que l'esprit humain peut reconnaître dans ses œuvres, mais bien son mode de s'y manifester, alors c'est une vérité profondé-

ment métaphysique qu'ils ont mise en avant.

La preuve évidente que ces *Sephiroth* ne sont que les attributs de Dieu, se voit en ce que la Kabbale leur accorde, à chacune, l'un des noms plus ou moins solennels qui servent dans leur langue à la désignation de l'Être suprême. Ils appellent la sagesse *Jeh;* la prudence, *Jéhovah;* la magnificence, *El;* la sévérité, *Élohim;* la victoire et la gloire, *Zébaoth;* l'empire, *Adonaï.*

Ils rattachent à cette théorie d'autres idées et d'autres symboles, qui ont dans l'explication du Gnosticisme trop d'importance pour que nous pussions les passer sous silence. En effet, la *Couronne*, dont le nom se rencontre avec celui de Στέφανος, que Parménides donnait à l'Être suprême, a aussi le nom d'*Or*, qui est l'*Our* du système des Sabiens, c'est-à-dire, la lumière.

La *Sagesse*, que certains Kabbalistes qui semblent appartenir à l'Égypte nomment aussi Νοῦς et Λόγος, ce qui répond au platonisme, est la Sophia du Gnosticisme. On l'appelle entre autres la *Crainte*, la *Profondeur de la pensée*, l'*Éden*, et elle porte encore d'autres noms qui indiquent les passions qui l'agitaient, suivant les Gnostiques.[1]

1 Voy. *Kabbala denudata, apparat. in libr. Sohar, pars* 2, pag. 8.

La *Prudence*, la *Φρόνησις* de la *Gnose*, ou la *Σύνεσις* des platoniciens, est un *Fleuve sortant du paradis*, ce qui conduit aux *Jourdains* du Sabéisme. Elle est la *Source de l'huile d'onction*, ce qui répond au *Pneuma* des chrétiens. Elle est peut-être la *θεία ψυχὴ* des platoniciens.

La *Magnificence* a pour symbole la *tête de lion*, signe si fréquent chez les Gnostiques.

La *Sévérité* est caractérisée par un feu rouge et noir.

La *Beauté* est figurée par la couleur verte et jaune, si chère encore au beau sexe de la nation juive, et que nous retrouverons chez les Ophites. Elle l'est aussi par un *miroir* qui se rencontre sur leurs monuments. Elle se nomme l'époux de l'Église, titre que reproduit le système de Valentin.

La *Victoire* est Jéhovah Zébaoth et la *colonne droite*, la colonne de Jackin, si connue dans certaines associations qui existent encore, et dont les idées, le rite et le langage se retrouvent dans l'antiquité à un degré qui serait de nature à les surprendre elles-mêmes, si elles étaient moins érudites.

La *Gloire* est la *colonne gauche*, la colonne de Booz, autre expression de ces associations. Elle est le *vieux serpent*. Elle est chérubin et séraphin,

ce que le génie *Ophis* ou *Serpent* est également chez les Ophites, car il est un esprit bon et pur.

Le *Fondement* est l'*ange rédempteur*, l'*arbre de la science du bien et du mal*, l'alliance de Dieu, Léviathan, Noé, Joseph, Salomon, Jéhovah au-dessus de l'arche d'alliance, la paix, le Messie, dénominations qui expriment, toutes, cette alliance éternelle qui existe entre l'Être suprême et tout ce qui émane de lui, et en vertu de laquelle il ramène à lui, soit par des êtres privilégiés, soit par le Messie lui-même, tous ceux qui se sont éloignés de leur primitive pureté et de sa propre essence.

C'est encore là l'une des idées dominantes du Gnosticisme.

Enfin, l'*Empire* est Dieu, la vie, la terre, la lune, la fin, l'épouse, l'Église (voyez ci-dessous École de Valentin), le feu consumant.

On conçoit facilement le sens de ces dénominations, qui sont, pour la plupart, empruntées au *Zend-Avesta* et reproduites dans la *Gnosis*. On conçoit aussi que cette richesse d'attributs dont nous ne rappelons ici que la moindre partie, a dû donner lieu à une infinité de combinaisons, soit entre les Sephiroth elles-mêmes, soit entre elles et Adam Kadmon ou Ensoph. Cela arriva d'autant plus naturellement que, pour rendre leurs

idées plus sensibles à l'esprit, les Kabbalistes les offraient à l'œil, au moyen de diverses figures et symboles, que les Gnostiques se sont appropriés en les modifiant, comme ils ont fait des idées elles-mêmes. C'est tantôt par une série de cercles qui se croisaient mystérieusement et à l'infini, tantôt par une sorte de figure d'homme ou d'arbre faite avec des cercles et des lignes, qu'ils représentaient les rapports des Sephiroth.

Le *cercle*, qui était le symbole spécial de la première des Sephiroth, paraît avoir, conjointement avec le serpent Ophis, donné lieu au symbole du Serpent-Anneau si cher aux Gnostiques, et la figure d'homme se retrouve sur leurs *Abraxas*.[1]

Quant à la figure d'Adam Kadmon et aux spéculations que les Kabbalistes symbolisaient sur les diverses parties de son corps, il n'est pas impossible que l'idée indienne qui fait sortir des divers membres de Bramah diverses classes d'hommes, leur ait servi de point de départ. Tout est lié dans l'antique Asie, et à chaque pas de plus que nous

1 Voy. nos Monum. gnostiques, table kabbalistique et table valentinienne. — *Kabbala denudata*, planche 15, *et appar. in librum Sohar*, partie 2, pag. 6 et 7, et le Lexique kabbalistique, pag. 232, avec la planche 12. — Eichhorn, *Biblioth. für bibl. Litterat.*, vol. V, pag. 382.

faisons dans l'histoire de ses monuments, nous découvrons une nouvelle preuve de ce grand fait. Il y a même, dans l'exemple spécial qui nous occupe, une analogie de nom qui est frappante : l'image de *Seir Anpin* se compose de deux cent quarante-trois membres, nombre sacré exprimé par les lettres אברמ, Abram, Bramah. [1]

Les dix Sephiroth ont servi de types à la création. En effet, il est émané d'elles quatre degrés d'êtres, ou quatre mondes d'esprits, nommés ***Aziluth***, ***Briah***, ***Jezirah*** et ***Asiah***, c'est-à-dire, les mondes d'émanation, dont le chef est Jéhovah; de creation, dont le chef est Akathri-El; de formation, dont le chef est Metatron, et de fabrication, dont le chef est Sandalphon. [2]

Ces mondes sont sortis l'un de l'autre, de manière que le monde supérieur est toujours la racine et la source du monde immédiatement inférieur. Toutefois le monde supérieur est *enveloppé* par le monde inférieur.

Le monde d'émanation, uni immédiatement avec Adam Kadmon, est pur. Celui qui le suit,

---

1 Voy. *Kabbala denudata, appar. ad lib. Sohar*, part. 4, pag. 212.

2 *Lexic. kabbalist. sub voce* אצילות. Irira, *diss.* 5, pag. 97; *diss.* 6, pag. 134.

moins pur, donne lieu à une copie plus imparfaite, et celui qui est fait d'après cette copie, le monde de fabrication, embrasse le monde matériel où nous vivons.[1]

Ce monde est le grand écueil de toutes les cosmogonies asiatiques. Elles ne veulent pas concevoir qu'un monde matériel soit l'ouvrage ou l'acte d'un être spirituel, et, pour éviter cette doctrine qui les choque, elles placent toute une série d'émanations entre Dieu et l'univers.

C'est aussi le parti que les Gnostiques crurent devoir prendre. Mais nous reprenons la Kabbale.

Selon elle, dans tout ce qui existe, il n'y a rien de purement matériel; tout vient de Dieu, et Dieu procède en tout par voie d'irradiation. En effet, tout subsiste par le rayon divin qui pénètre la création; tout est uni par l'esprit de Dieu, qui est la vie de la vie : *tout est Dieu.*[2]

On le voit ici, comme partout ailleurs dans l'histoire des doctrines humaines : quand la raison, arrivée au terme de la spéculation, se sent épuisée de fatigue, s'élançant par un dernier effort au delà

Idra Suta, S. 181. *Kabbala denudata*, II, 1, 19. *Pneumat. kabbal.*, c. 4.

2 *Omnia sunt* הוא ou *Ipse. Liber mysterii*, S. 32. Idra Rabba, S. 172.

du domaine accessible à ses facultés, elle se précipite dans ce panthéisme qui n'est pas une foi, qui n'est qu'un système.

Les Kabbalistes considèrent l'ensemble des choses comme une grande et unique chaîne d'intelligences, qu'ils classent en trente-deux *Portes*. Ces trente-deux intelligences sont pourtant moins des êtres que des éléments ou des *énergies*, dont se forment des substances ou des êtres.[1]

L'immense chaîne de ces êtres qui, en dernière analyse, sont tous émanés de Dieu, mais qui offrent, dans la série des émanations, une variété infinie d'existences, est répartie et classée d'une manière analogue à la nature de chacun d'eux.

Le monde Aziluth est habité par les Parzuphim, les plus pures émanations de Dieu, qui existent par elles-mêmes, et qui n'ont rien de matériel.[2]

Les habitants de Briah sont d'un rang inférieur; ils sont les ministres d'Aziluth; mais ils sont encore immatériels.

Ceux de Jezirah, un peu moins purs, sont les serviteurs de Briah, et l'on distingue parmi eux

---

1 *Pneumat. kabbalist.*, *c.* 2, 15, 4, SS. 1 à 9.

2 *Pneumatologia kabbal.*, Knorr, t. II, part. 3, p. 188.

les Chérubins, les Séraphins, les Mélachins, les Élohims et les Benei-Élohims.[1]

Ceux d'Asiah, au contraire, qui sont les plus éloignés du grand roi de la lumière, sont des êtres matériels, des esprits méchants [des Klippoth], de grossières enveloppes d'émanations. Ils sont des deux sexes. Leur chef est Bélial.[2] Plus ils sont inférieurs aux intelligences pures, plus ils en sont jaloux. Ils voudraient être leurs égaux. Ils combattent le règne du bien; ils séduisent les hommes. Ils ont séduit Adam et ils s'efforcent de réunir en eux tous les germes de la vie pure. Ils ne cessent de provoquer dans leur sein les fautes et les guerres.[3]

Il est impossible de ne pas reconnaître ici les mêmes classes d'esprits qu'enseigne le Zend-Avesta : ce sont les Amshaspands, les Izeds, les Ferouers et les Dews, dont le chef [Ahriman] est le type de Bélial.

Dans les deux systèmes les anges de lumière remplissent auprès des hommes les mêmes fonctions; les Klippoth et les Dews leur font le même

---

1 *Pneumat. kabbal.*, p. 191. *Cf.* Genèse, ch. VI, v. 2. Isaïe, ch. VI, 3; ch. XXXIII, 7.

2 *Pneumat. kabb.*, l. c., pag. 195.

3 *Ibid.*, pag. 197, 212, 239.

mal. Quelques terminologies de plus sont tout ce qui distingue les Kabbalistes des Zoroastriens.

Les erreurs, les guerres, les séductions, le mal qui en est la source, et en général cette affligeante scission des esprits purs et des mauvais génies, n'existaient pas dans l'origine. Tout était uni et en harmonie; tout était plein de la même lumière divine et tout était pur. Une révolution funeste, la *chute des sept rois*, est venue déranger l'univers et en troubler l'accord. La création allait être compromise; mais le Créateur tira des sept rois le principe du bien et de la lumière [comme Ormuzd retira les principes de lumière du Kaiomorts, tué par Ahriman], et les distribua sur les quatre mondes ou les quatre classes d'êtres, de telle sorte que ceux des trois premières classes reçurent des intelligences pures, qui sont unies en amour et en harmonie, tandis que la quatrième n'eut que les grossières enveloppes de l'empire de la lumière, avec quelques faibles rayons de cet empire.

Lorsque la lutte établie entre les Klippoth et les bons anges sera parvenue au période déterminé, lorsque ces esprits enveloppés de ténèbres auront assez longtemps et en vain essayé d'absorber la vie et la lumière divine, l'Éternel viendra lui-même les corriger. Il les délivrera de la ma-

tière qui les captive, ranimera et fortifiera le rayon de lumière ou la nature spirituelle qu'ils ont conservée, et rétablira dans tout l'univers la primitive harmonie qui en faisait la félicité.

Cette palingénésie, qui est encore empruntée au Parsisme, n'était indiquée nulle part dans les Codes hébraïques; nous la retrouverons dans les doctrines du Gnosticisme.

L'anthropologie de la Kabbale s'est enrichie à la même source, et a donné lieu, chez les Gnostiques, aux mêmes imitations.

L'âme de l'homme prend, suivant elle, son origine dans l'Être suprême; mais elle tient plus immédiatement encore aux quatre mondes des esprits. Aussi se compose-t-elle de quatre parties distinctes : du *Nèphesch*, qui provient de l'Asiah, et qui est le siége des appétits physiques; du *Ruach*, qui émane du Jezirah, et qui est le siége des passions; du *Neschamah*, qui est sorti de Briah, et qui constitue la raison; enfin du *Chaiah*, qui est émané d'Aziluth, et qui est le véritable principe de la vie spirituelle. [1]

Toutes les âmes du genre humain ont préexisté

---

1 Knorr à Rosenroth, *ad Iriram de revolutione animarum*, pag. 247.

dans le *Protoplaste*, et se sont corrompues avec lui par l'influence des mauvais esprits. Elles sont reléguées dans des corps mortels, pour y expier leur faute et pour s'y exercer dans le bien, deux idées dont la première est empruntée aux Indiens, la seconde aux Perses, et qui sont toutes deux contraires à l'Hébraïsme de la Genèse.

Par la prière et la vertu les âmes peuvent se dégager de leurs enveloppes. Celles qui ne seront pas assez pures pour entrer dans le monde Aziluth, lorsqu'elles quitteront le corps, recommenceront de nouvelles migrations, jusqu'à ce qu'elles soient dignes de prendre part, avec les esprits de lumière, à la contemplation de l'Être suprême dont la splendeur remplit l'univers.

Ces dernières idées, qui n'étaient pas exclusives au système du Zend-Avesta, qui se retrouvaient, au contraire, dans les croyances de l'Égypte et de l'Inde, seront presque entièrement abandonnées par les Gnostiques.

Nous l'avons dit, le système des Kabbalistes, si différent des anciennes croyances hébraïques, est une copie fortement judaïsée du Parsisme, et ses éléments remontent aux temps de l'exil.

Il est bon de faire remarquer, en outre, que les Kabbalistes varient beaucoup, non-seulement

dans leur pneumatologie, mais encore dans leur psychologie. Dans les temps postérieurs quelques-uns d'entre eux ont adopté, en anthropologie, des opinions platoniques et péripatéticiennes.

La Kabbale a pu, d'ailleurs, dans quelques-unes de ses fractions, s'alimenter, pendant tout le cours des derniers siècles de l'ancienne ère, à la source d'où elle était émanée. En effet, les Juifs ne cessèrent, même après l'exil, d'entretenir avec leurs anciens maîtres les rapports les plus intimes. Beaucoup de familles judaïques avaient refusé la faveur du retour que leur accordait l'édit de Cyrus, et leurs nouveaux établissements valaient, sans doute, infiniment mieux que cette rocheuse Palestine que peuplaient et que cultivaient leurs ennemis acharnés, les Samaritains et quelques colonies étrangères, aussi pauvres et plus superstitieuses que le peuple de Samarie.

Au troisième siècle de J. Ch. le judaïsme avait dans l'Asie centrale les écoles de Nahardea, de Sora, de Pumbeditha. Il est à croire que dans les trois siècles qui précédèrent immédiatement notre ère, il y en avait d'autres aussi célèbres que les écoles contemporaines de la Palestine.[1]

---

1 *Josephi Antiquit. judaic., lib.* 18, *c.* 12. — Buxtorf, *Tiberias*, pag. 25.

Ces dernières paraissent même avoir eu dans tous les temps une sorte de déférence pour les docteurs de l'exil; la paraphrase chaldaïque du Pentateuque, faite par Onkelos de Babylone, fut reçue par tous les Juifs de la Palestine; et le rabbin Hillel de Babylone fut accueilli à Jérusalem par les docteurs de l'antique cité sainte, comme un membre de la même école nationale.

D'ailleurs, depuis l'exil des Juifs et les conquêtes d'Alexandre, une double série de communications était établie entre l'Asie centrale et les régions de la Méditerranée. Les Grecs de l'Asie mineure, de l'Europe et de l'Afrique ne cessaient de visiter l'Asie centrale, et de recevoir, dans leurs pays, les fils de leurs frères nés sur les bords du Tigre et de l'Euphrate; et, de leur côté, les Juifs entretenaient, dans les mêmes contrées, les relations les plus intimes. C'est ce qui explique cette double invasion de doctrines orientales que l'on remarque à l'approche de l'ère chrétienne, soit dans les opinions judaïques soit dans les systèmes grecs, et cet échange si sensible, qui se fait, à la même époque, entre les Grecs et les Juifs, dans cet immense confluent de toutes les doctrines que l'on nomme vulgairement l'École d'Alexandrie.

L'invasion du langage et des doctrines de l'O-

rient que nous venons de signaler dans la Kabbale, se montre de même dans le *Talmud*, dont l'origine est postérieure, mais dont les affinités avec la Kabbale sont incontestables.

Le Talmud, qui n'existerait probablement point sans l'exil, et qui est si contraire au Mosaïsme qu'il n'a pu se faire jour qu'en l'étouffant, est surtout important pour l'explication du Gnosticisme sous le rapport de son angélologie.

Ainsi que le Zend-Avesta, cette indigeste compilation assigne aux anges le gouvernement des choses. Elle en nomme soixante et dix, préposés comme autant de gouverneurs aux divers peuples du monde.

Chaque astre, chaque pays, chaque ville, et chaque langue même, a pour protecteur l'un de ces princes des cieux.

Jehuel est, par exemple, le gardien du feu, Michel celui de l'eau.

Le premier est assisté, dans son brillant domaine, par sept esprits, qui se nomment Séraphiel, Gabriel, Nitriel, Tammael, Schimschiel, Hadarniel et Sarniel.

Le second a également sept compagnons.

Noriel, le génie des météores, et Raphael, celui de la santé, forment un autre couple, assisté par d'autres aides.

Il en est à peu près de même des anges gardiens préposés aux animaux sauvages, aux oiseaux, aux animaux privés, aux animaux aquatiques, aux animaux rampants, aux vents, au tonnerre, à la grêle, aux arbres fruitiers, aux arbres sauvages et aux hommes. Tous ont sous leurs ordres plus ou moins de génies, qui se partagent les diverses classes d'êtres ou d'objets à protéger, et cette protection va si loin que les divers sentiments qu'éprouve l'homme, aussi bien que les grandes affaires qui agitent les nations, ont leurs anges spéciaux. C'est ainsi que le sommeil et l'amour, la grâce et la faveur, la crainte et la terreur, la paix et la guerre, ont chacun leur prince. Il y a plus, un génie particulier veille sur le développement de chaque plante. Il est tout naturel qu'il y en ait un qui veille sur la marche du soleil et un autre sur celle de la lune, et que le premier ait deux cent quatre-vingt-seize armées sous ses ordres.

Remarquons ici, en passant, que ce nombre sacré est exprimé par le mot *Haarez*, écrit en hébreu, comme les trois cent soixante-cinq intelligences du Plérôme des Basilidiens sont exprimées numériquement par le mot *Abraxas*, écrit en grec, mot si fameux chez les Gnostiques.

Cette Pneumatologie, puisée dans le Parsisme sans assez de déguisement, est conformée avec soin à l'un des principes les plus essentiels du système de l'émanation, à celui que tout ce qui est émané de l'Être suprême, est encore en quelque sorte, l'Être suprême. De là vient que le mot de *El*, Dieu, entre dans les noms de tous ces génies protecteurs, dont nous retrouverons un grand nombre chez les Gnostiques [1]. Le chef des anges, Metatron, dont le nom rappelle Mithra, fait une exception. Mais Metatron est moins un ange émané de Dieu qu'il n'est encore Dieu; car numériquement son nom équivaut à Schaddai, mot dont les lettres valent en hébreu 314, autre combinaison numérique analogue à celle d'*Abraxas*.

Enfin, le Parsisme, ainsi que l'ont prouvé surabondamment les faits qui précèdent, est si bien entré dans le judaïsme, qu'on le trouve non-seulement dans ces livres judaïques qui sont considérés comme apocryphes, mais encore dans quelques-uns de ceux que les Juifs ont joints eux-mêmes à leurs hagiographes [2]. Et nous sommes

---

1 Voy. Seel, *Die Mithra-Geheimnisse*. Arau, 1823, 1 vol. in-8.°, pag. 52 et suivantes

2 Bretschneider, *Capita theologiæ Judæorum dogmaticæ e Flavii Josephi scriptis collecta*. Wittenberg, 1812. — Pœ-

ainsi ramené, au bout de cette course d'exploration préliminaire, vers ce même foyer d'éclectisme qui a été notre point de départ.

En effet, le Parsisme se remarque surtout dans les apocryphes qui furent composés par des écrivains d'Alexandrie[1], ville où dominait pourtant la littérature grecque, et où l'école judaïque, ainsi que nous l'avons vu au sujet d'Aristobule et de Philon, combinait plutôt le Mosaïsme avec les doctrines des Grecs qu'avec celles des peuples orientaux.

Les premiers livres du Code sacré, traduits dès l'origine de cette école d'Alexandrie où la Grèce, l'Égypte et la Palestine se trouvaient en présence, sans avoir eu le temps de se rapprocher dans leurs idées, portent peu ou point de traces de ce mélange. Mais il en est autrement des morceaux qui furent traduits quelque temps ou quelques siècles

---

litz, *Pragmatische Uebersicht der Theologie der spætern Juden*, t. I, pag. 53 et suivantes. — Le même, *Dissertatio de gravissimis theologiæ seriorum Judæorum decretis, quorum vestigia in libris inde ab exilii ætate usque ad sæculi IV p. Ch. nat. initia deprehenduntur.* — Jahn, *Biblische Archæologie*, t. III, pag. 66 et suivantes. — Dewette, *Biblische Dogmatik*, pag. 48 et suivantes.

1 Matter, Essai historique sur l'école d'Alexandrie, t. II, pag. 141 (première édition).

plus tard. Dans la version du premier livre de Samuel, Dieu est appelé le seigneur des *Gnoses*[1], et ces Gnoses, qui dans l'original ne sont que les connaissances de toutes choses qui forment l'attribut nécessaire de l'Être suprême, sont dans le sens des septante interprètes, ces sciences secrètes qui jouent un si grand rôle dans les derniers siècles avant notre ère.

Dans la version d'Isaïe, le mot de *Gnosis* désigne encore une *science secrète*, *celle de la magie.*[2]

Le mot de *Gnostikos* ne se rencontre pas, que je sache, dans les Septante; mais celui de *Gnostès* signifie, chez eux, un homme versé dans les choses divines, ce qui répond parfaitement à l'idée que, plus tard, on attachait à celui de *Gnostikos*, contemplateur du monde des intelligences[3]. En effet, le mot de Γνώστης répond à l'idée de *vates*, *divinator*, *noscens occulta*[4]. Il est très-vrai que quelques auteurs ont exagéré beaucoup le Gnosticisme

---

1 Γνώσεων κύριος, ch. II, v. 3.

2 Ch. XLVII, 10.

3 *Cf.* Schleussner, *Novus Thesaurus philologicus in LXX*, au mot γνώστης.

4 *Dissertatio de indiciis philosophiæ gnosticæ tempore LXX. In Syntagma comment.* Gœtting., 1667, partie 2, pag. 249.

du langage des Septante, et qu'entre autres le savant Michaëlis en a trouvé des traces où la critique n'en découvre aucune. Mais d'autres ont poussé le purisme trop loin, en tâchant d'effacer ces traces dans des passages où elles se trouvent réellement [1]. Nous verrons bientôt que la même chose est arrivée dans la question des traces de Gnosticisme qui se trouvent dans le langage du Nouveau Testament. Mais les systèmes ne changent pas les faits, et quand on considère que le Code des Juifs fut traduit successivement, soit par des Juifs élevés en Égypte, soit par d'autres venus de Jérusalem, on comprend qu'il doit régner dans le langage de cette version non-seulement une remarquable variété, mais qu'on doit y trouver des traces sensibles de ce mysticisme dogmatique qui dominait dans Alexandrie. [2]

L'affluence dans Alexandrie des philosophes et des doctrines de tous les peuples a dû nécessairement modifier, plus d'une fois, le langage de cette poignée de Grecs que le génie d'Alexandre transporta dans la Basse-Égypte, et que le destin rendit bientôt dépositaire de tout ce que l'esprit humain

1 Ernesti, *Exeg. Biblioth.*, vol. VIII, pag. 721.

2 Voyez notre Essai historique sur l'école d'Alexandrie, t. I, pag. 74 (ancienne édition).

avait jusqu'alors produit de systèmes. En effet, à peine la population grecque est-elle installée dans ces édifices qui doivent recevoir tous les trésors matériels de l'ancien monde, et sur ces ports qui vont en accueillir les vaisseaux, que les Lagides convertissent en musées et en bibliothèques une notable partie du quartier des palais, et que leurs efforts font d'Alexandrie le théâtre de tous les enseignements, et celui de toutes les révolutions morales ou intellectuelles qu'ils enfantent.

Dans les commencements de leur règne ce fut le platonisme et le péripatétisme qui dominèrent au Musée. Mais aucun de ces systèmes n'y conserva sa primitive pureté, et aucun n'y dédaigna des emprunts, des alliances. Aux doctrines modernes de la Grèce se joignirent les enseignements antiques et mystérieux de la Thrace et de la Samothrace, d'Éleusis et de Saïs; et grâce à cette fusion, des théories qui n'avaient eu jusqu'alors ni contact ni affinité avec les principes de l'Académie et du Lycée, les théories de l'Égypte, de la Perse et de la Judée, vinrent se combiner avec eux. Dans la personne d'Aristobule, le judaïsme s'empara d'Aristote; dans celle de Philon, il s'implanta le platonisme. Les Esséniens et les Thérapeutes réunirent ce que les prêtres de l'Égypte et de la

Perse, ce que Pythagore et Platon leur offraient de plus sublime, et les Kabbalistes, renchérissant sur eux, firent entrer dans leurs enseignements le Zoroastrisme presque tout entier.

N'est-il pas naturel que le langage d'Alexandrie, langage adopté nécessairement par les interprètes grecs des Codes juifs, se ressente fortement de toutes ces influences? Or, ce sont précisément elles qui ont préparé aussi le Gnosticisme.

CHAPITRE IX.

Origines syriennes et phéniciennes. — Sanchoniathon. — Philon de Byblos.

La Syrie, qui a été le véritable berceau du Gnosticisme, et la Phénicie, qui a fourni à l'Occident, et surtout à la Grèce, de si puissants éléments de civilisation orientale, ont-elles contribué à leur tour à l'éclectisme gnostique?

La Syrie a été de tous les temps, depuis les siècles les plus reculés qui nous soient connus jusqu'à nos jours, le théâtre d'un éclectisme remarquable. Des doctrines diverses y ont été professées à toutes les époques. Cela ne saurait nous surprendre. Si des peuples qui ont érigé l'isole-

ment en principe, si les Égyptiens et les Juifs ont néanmoins reçu dans leur sein beaucoup d'éléments de croyances étrangères, à plus forte raison ce phénomène doit-il se remarquer dans les doctrines d'une nation qui ne se défendait point par le même principe, et qui s'est trouvée dans des rapports aussi étendus que variés. Tel a été le sort des Syriens, peuple qui logeait sur ses côtes les Phéniciens, originaires de la Perse, essentiellement cosmopolites, et formant, pendant plusieurs siècles, une sorte de comptoir ou d'agence du monde ancien.

En effet, les Phéniciens se trouvaient presque aussi habituellement sur les côtes de l'Égypte, de l'Afrique proprement dite, de l'Espagne, de la Grèce, et peut-être de l'Inde, que sur celles de la Syrie. Ils possédaient des établissements fixes dans la plupart de ces régions. En Égypte, ils entretenaient une colonie jusque dans le sein de Memphis[1]. Leurs communications avec l'Asie centrale, et nommément la Perse, étaient également fréquentes; et quoique le commerce fût le principal mobile de ces relations, il y eut place aussi pour l'échange des idées. Le peuple qui apportait à tant

1 Hérodote, II, 112.

d'autres son alphabet et ses traditions religieuses, reçut à son tour les arts, les sciences, le culte et les croyances de l'étranger. Autant il aimait à communiquer sa religion à ses colonies [1], autant il paraît avoir mis d'empressement à l'adapter à celle des nations dont il recherchait l'amitié. Encore au quatrième siècle avant notre ère nous voyons les prêtres de Tyr, pressés par Alexandre, saisir toutes les analogies qu'offraient le culte et les traditions de Melkarth avec les traditions et le culte d'Hercule [2], pour se ménager la bienveillance d'un conquérant ! C'est par des concessions de ce genre, plutôt que par une origine commune, que s'expliquent peut-être les analogies de l'*Héraclès* des Tyriens avec l'Hercule des Perses, *Sandès* [3], et avec celui des Indous, *Dorsanès*. [4]

1 Sur les temples d'Hercule à Tyr et dans l'île de Thasos. Hérodote, II, 44, 112. — Münter, *Ueber die Religion der Karthager*. — Sickler, *Kadmus*. — Hœck, *Kreta*. — Welcker, *Ueber eine Kretische Colonie in Theben*.

Les alphabets des Phéniciens et des Égyptiens ont la même origine. Voyez MM. Champollion et Letronne, dans le Précis du syst. hiérogl. I, 59, 406.

2 Arrien, *Exped. Alex.*, *lib. II*, *c.* 24.

3 Vossius, *De Idolol.*, *I*, 22. — M. Creuzer pense que Sandès pourrait être *Djemjid*. — *Cf.* Dupuis, Origine de tous les cultes, t. I, pag. 80.

4 Hesychius, *sub hac voce*.

Les écrits que le philosophe Sanchoniathon avait composés, sur les origines et les traditions religieuses des Égyptiens et des Phéniciens [1], seraient, sans doute, dans les antiquités de l'Asie et de l'Afrique, la clef de beaucoup de mystères, si nous avions pu les recevoir, soit dans leur forme primitive, soit dans la traduction de Philon de Byblos. Malheureusement il ne nous en est parvenu, dans les ouvrages de *Porphyre*, d'*Eusèbe* et de *Théodoret* [2], que des fragments incomplets.

Les travaux des autres écrivains de la Phénicie, ceux de Théodote, d'Hypsicrate, de Moscho, de Dius et de Ménandre d'Éphèse, ont péri.

Que Sanchoniathon ait vécu réellement à une époque très-reculée, ou qu'il soit postérieur au temps d'Alexandre [3], la commune tradition des anciens reconnaissait dans son ouvrage les primi-

---

1 Tel paraît en avoir été le sujet, suivant les fragments conservés par Porphyre et Eusèbe.

2 Euseb., *Præp. Évang.*, I, 10. — Porphyr., *De abstin.*, pag. 201. — Theod., *De cura Græc. affect. serm.* II, pag. 111, 493. — *Cf. Athen. Deipnos.* III, p. 126.

3 De La Barre, Mémoires de l'Académie des inscriptions, t. XVI. — Foucher, même collection, t. XXXVIII. — Herder, *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, t. I, pag. 311. — Porphyre disait Sanchoniathon moins ancien qu'on ne le pensait.

tives communications de Taaut, personnage mythologique qui répond incontestablement au Thoth des Égyptiens. Ce qui nous est resté de sa cosmogonie est donc bien propre, par les analogies qu'on y trouve avec celle des Égyptiens et des Hébreux, à justifier nos regrets sur la perte d'un livre que possédait encore le quatrième siècle de notre ère.

Tels qu'ils sont, les fragments de Sanchoniathon, combinés avec les autres renseignements que les Grecs nous donnent sur les Phéniciens, attestent évidemment des échanges de doctrine entre ce peuple et les nations les plus célèbres dans les fastes de la philosophie religieuse. Mais pour apprécier la question de l'influence que ces échanges ont pu exercer sur le Gnosticisme de la Syrie, il ne suffit pas de savoir qu'ils ont eu lieu; il faudrait pour cela suivre les doctrines phéniciennes depuis leur origine jusqu'à celle du Gnosticisme lui-même. Or, il est évident qu'ici nous devons nous borner à un simple coup d'œil.

La cosmogonie phénicienne est, comme toutes celles de l'Asie, une *parole* de Dieu, écrite en caractère astral, par les divinités planétaires, et communiquée par des demi-dieux, comme un mystère profond, aux castes supérieures du genre hu-

main, afin d'être propagée par elles parmi les hommes.

C'est là une première analogie avec les doctrines de l'Inde, de la Perse et de l'Égypte; et, par cette seule ressemblance, le système de Sanchoniathon se caractérise comme une partie intégrante des intuitions mystiques de l'antique Asie.[1]

Les premiers principes de cette doctrine sont loin d'atteindre au *spiritualisme* du système des émanations. Sous ce rapport, la cosmogonie et la théogonie de Sanchoniathon appartiennent encore à un ordre de choses beaucoup plus matériel et plus ancien; elles se rattachent aux anciennes spéculations physiques des Égyptiens, des Chaldéens et des Grecs, et en général à l'ancien Sabéisme, plutôt qu'aux théories spiritualistes du réformateur Zoreastre et de ses imitateurs, les Kabbalistes.

Elles ont eu pourtant assez d'influence sur les doctrines qui ont amené le Gnosticisme, pour

---

1 Voyez, Gœrres, *Mythengeschichte, II*, pag. 464. Selon Porphyre, Sanchoniathon avait reçu sa théorie de Hiéronbal, prêtre du dieu *Jévo*, mot qui offrirait de l'analogie avec celui d'*Iao*, c'est-à-dire *Jéhovah*.

Les anciens interprètes n'ont pas manqué de reconnaître dans le *prêtre Hiéronbal*, le *prince Gédéon*, qui fut surnommé *Jerubaal*. *Judic*. *VIII*, 27.

qu'il soit nécessaire d'y jeter un coup d'œil, et nous ferons remarquer que les traditions recueillies par le Moïse de la Phénicie se sont communiquées à toute l'Asie mineure, et même à la Samothrace et aux mystères orphiques, dont les spéculations sont venues se confondre avec la Gnosis d'Alexandrie, après avoir parcouru la Grèce.

Le principe de toute chose, le ἀρχὴ des autres systèmes, est un être moitié matériel, moitié spirituel; c'est à la fois un *air* ténébreux, animé, fécondé par l'*Esprit*, et un *chaos* désordonné, couvert de ténèbres [1]. Ce principe est infini. C'est le πατὴρ ἄγνωστος des Gnostiques, le temps sans bornes des Zoroastriens.

L'Esprit fut bientôt saisi du désir de s'unir avec ses propres principes [2], et cet amour a été l'origine de la création [3]. La première union produisit le *Mot*, la matière, ou la mère qui servit à créer [4], et d'où s'échappa toute semence de création et de génération.

De certains êtres supérieurs, élevés au-dessus

---

1 Genèse, chap. 1, v. 2.

2 Τῶν ἰδίων ἀρχῶν.

3 Hesiod., *Theogon.*, v. 126.

4 *Mouth*, en égyptien, signifie la mère. *Plutarchi Isis et Osiris*, pag. 374.

des sens, naquirent d'autres êtres doués d'intelligence, et nommés les contemplateurs du ciel.[1]

Vint ensuite le tour des corps célestes, des phénomènes de la lumière et du vent, du tonnerre, des habitants de l'air, de la terre et de la mer.

C'est par une sorte de réveil subit que les êtres sensibles passent à une existence animée.

La création de l'homme, d'après ce système, rappelle plusieurs autres anthropogonies. Les premiers mortels furent *Éon* et *Protogonos*, c'est-à-dire l'Être qui dure un certain temps et le Premier-né[2]. Ils furent faits par l'*Esprit*; la voix de Dieu[3], et sa femme Baavt, la *Nuit*, c'est-à-dire que la volonté de Dieu les fit sortir de la non-existence[4]. Leurs enfants, nommés *Génos* et *Généa*, ont habité la Phénicie.

---

1 *Ζωφασημίν*, c'est-à-dire צופי־השמים, *speculatores cœli*. Ce sont les esprits sidéraux, les ferouers, les anges, les éons des autres systèmes. — *Berosi fragmenta, ed. Richter, p.* 49. — Kanne, *Pantheon der ältesten Naturphilosophie, p.* 564.

2 Philon ne donnait-il leurs noms qu'en grec?

3 Ἐκ τοῦ κολπία ἀνέμου. *Kol-pi-iah*, קול־פי־יה, *vox oris Dei*.

4 Les anciens Égyptiens et les Orphiques rangent aussi la nuit parmi les principes des choses. Jablonski, *Pantheon Ægypt., t. I, p.* 11.

Mais ce n'étaient plus des êtres primitifs et purs. Au contraire, ils étaient déjà tellement éloignés de l'Être suprême, du *Père inconnu*, qu'ils adorèrent le ciel, le prenant pour le souverain maître des choses.[1]

Cependant une race d'enfants de lumière, portant les noms de lumière, de feu et de flamme, descendit de *Génos* et de *Généa*, et cette race fut suivie d'une espèce de géants, auxquels on donna dans le cours des siècles, les noms des montagnes qu'ils avaient habitées.

Les générations se sont continuées ainsi, toujours en descendant, et produisant, deux à deux, les chefs des divers travaux de la vie terrestre. Quelques-uns de ces chefs ont été honorés d'un culte spécial par leurs neveux. C'est ainsi qu'*Agros* et *Agrotès*, qui ont appris aux hommes à cultiver les champs, et qui ont été élevés jusques aux dieux, ont eu pour fils *Amynos* et *Magos*, les pères de *Mysoret*, de *Sydyk*, mortels si célèbres qu'ils ont passé dans les rangs des dieux avec leurs enfants, *Taaut* et les *Cabires*, inventeurs de l'écriture et de la navigation.

1 Ils nommaient aussi cette divinité *Beelsamen* בעל־שמין, *dominus cœlorum*.

Leur contemporain *Éliun* et sa compagne *Berytk* furent également des êtres d'un ordre élevé : ils ont donné le jour à *Autochthon*, qui fut depuis nommé *Uranos*, et à sa sœur *Gê*.

Éliun ou *Hypsistos*, car Philon traduit habituellement, fut encore placé parmi les dieux.

Son fils, lui ayant succédé, a donné le jour à *Kronos*, *Betylos*, *Dagon* et *Atlas*. *Kronos*, qui avait pour secrétaire *Hermès*, versé dans tous les arts, et surtout dans celui de la magie, fut le père de *Persephoné* et d'*Athéna*. Ses compagnons étaient les Élohim; ses épouses, *Astarté*, *Rhéa* et *Dioné* ou *Baaltis*; ses fils, Kronos, Zeus-Bel et Apollon.[1]

La gloire de ces derniers fut pourtant éclipsée par celle d'*Asclépios*, fils de *Sydyk*, et par celle de *Melkarth*, petit-fils d'*Uranos*. *Melkarth* devint même, dans la suite des temps, la principale divinité des Phéniciens. Nous voyons donc encore se reproduire ici, dans la marche des idées religieuses ou mythologiques, une de ces révolutions que nous avons déjà fait remarquer ailleurs.[2]

---

1 Ζεὺς βῆλος est, suivant Hérodote, I, 181, une divinité babylonienne. — Apollon fut particulièrement adoré à Tyr. Voy. Münter, *Religion der Karthager*, p. 32.

2 Voyez ci-dessus, p. 101.

Tels sont les principaux traits des antiques doctrines phéniciennes. On voit qu'elles furent bien ce qu'elles devaient être, l'image fidèle du cosmopolitisme de leurs partisans. En effet, la Perse et la Chaldée, l'Égypte, la Judée et la Grèce y sont représentées ; c'est l'éclectisme le plus complet qui ait existé avant notre ère.

Philon de Byblos, en traduisant un auteur oriental du treizième ou du quatorzième siècle avant notre ère, en a naturellement effacé quelques traits. Il a remplacé les anciennes théories et l'ancien langage de la Phénicie par des analogies de mots et d'idées que lui suggérait la Grèce. Il a, sans nul doute, traité les croyances d'une région étrangère à ses yeux, quoiqu'il y fût né, comme les écrivains de sa nation ont toujours traité les croyances des populations barbares. Cependant, il en a conservé des traces assez claires pour faire voir que cette doctrine est une émanation de cet ancien culte des astres qui, dans le zoroastrisme seul, s'est rapproché du monothéisme. En effet, c'est la lumière et c'est le feu qui y jouent le grand rôle. Il y est une race d'enfants de la lumière : ils adorent le ciel, avec ses lumières, le prenant pour le Dieu suprême. Usoos, l'un de ces enfants, élève des colonnes en l'honneur du feu Chrysor, qui est la

grande force ignée de la nature, le Héphaistos des Grecs. Il est en possession des arts de la magie, comme Hermès, qui possède les révélations divines. Baal est le dieu du soleil. Melkarth, la grande divinité nationale des Phéniciens et de leurs colonies, est encore une divinité solaire: c'est le *Sôm-Héraclès* de l'Égypte. Baaltis-Astarté, le principe conceptif et produisant de la nature, est l'Isis de l'Égypte, déesse de la lune, la Mithra-Mithras des Perses [1], la Vesta de l'Occident. Le premier des Cabires, *Axiéros-Phthas*, le tout-puissant, est également un principe de feu et d'éther. *Esmum*, autre Cabire, est considéré, ainsi qu'Apollon-Isménius, comme une incarnation du soleil. [2]

Ces idées ne laissent donc aucun doute sur l'origine de la doctrine des Phéniciens. Elle est essentiellement orientale. Elle est persane, et elle s'est rapprochée, sans doute, de nouveau de sa source primitive, et a participé aux nouvelles richesses de la Perse, depuis les rapports intimes qui se sont établis entre la Syrie et l'Asie centrale, soit par suite des conquêtes qui ont étendu la domination des Babyloniens et des Perses jusque

---

1 Creuzer, *Symbolik*, 2.e édition, I, p. 729.

2 Voyez Hug., *über den Mythus der alten Völker*, *p.* 149.

sur les rives de la Méditerranée, soit par suite de celles qui ont soumis aux Séleucides non-seulement la Syrie, mais encore une partie considérable de l'ancien empire des Perses. Les communications entre l'Asie centrale, la Syrie, la Phénicie et la Judée, furent trop multipliées depuis cette époque, pour qu'il n'y eût pas aussi de fréquents échanges d'opinions religieuses, et, à ce qu'il paraît, toutes les portions du pays prirent chacune sa part à ces échanges. La Samarie elle-même, petite et méprisée, s'enrichit un peu dans cette diffusion des antiques lumières de l'Orient.

La Samarie n'eut jamais de doctrine à elle; elle vécut toujours d'éclectisme, et elle en vécut toujours humblement. Cependant, malgré son obscure origine et son impuissance à vivre d'elle-même, la réunion des divers éléments dont se composait sa population, ne laissa pas enfin que de produire des combinaisons, sinon des théories nouvelles. Elle produisit, en effet, dans la doctrine de Simon, de Ménandre et de plusieurs autres, quelques-uns des systèmes précurseurs du Gnosticisme. La Samarie adopta même, en partie, les idées de l'ancien culte de la lumière.[1]

---

1 Gesenius, *De Samaritanorum theologia ex fontib. ined.*, *p.* 28, 31 *et passim.* — Creuzer, *Symbolik* (*Mone*), *p.* 287.

Dans les temps postérieurs, ce sont les rapports avec la Perse et la Judée qui ont exercé le plus d'influence sur la Syrie. C'est ce que prouvent, d'un côté, les systèmes de Saturnin, de Manès et de Masdacès, qui se rattachent tous les trois à la Perse. C'est ce qu'attestent, de l'autre, les annales du règne des Séleucides, qui nous montrent les Juifs et les Syriens, souvent sous la même domination, et quelquefois confondant leurs croyances, tout en se combattant les armes à la main. En effet, la Syrie fut parsemée de synagogues, et en Judée régnaient les mœurs de la Syrie, avec une partie de ses croyances. En outre, les langues que parlaient les Phéniciens, les Syriens, les Samaritains et les Juifs, étaient sœurs, et, sans doute, filles d'une mère commune, dont les bords de l'Euphrate étaient peut-être la demeure primitive. Or, la communauté des langues, en attestant la communauté des origines, maintient toujours une certaine communauté de croyances.

D'ailleurs, tous ces peuples, depuis l'expédition d'Alexandre et les grands événements qui avaient détruit les antiques démarcations nationales, parlaient une langue nouvelle, commune à tous. C'était la langue grecque, qui devait accumuler un jour dans les écoles gnostiques toutes les richesses

spéculatives de l'ancien monde, et toutes ces traditions dogmatiques qui se communiquaient de proche en proche, par le canal des synagogues, des bords de l'Euphrate à ceux du Tibre.

Philon de Byblos, qui publia, au second siècle de notre ère, l'ancienne théologie des Phéniciens et les Commentaires de Sanchoniathon dont nous venons de rendre compte, a-t-il réellement exercé quelque influence sur le développement des systèmes gnostiques que nous voyons éclater en Syrie à cette époque même, et que Simon le magicien y avait semés dès le premier siècle de la même ère?

A une époque de forte commotion religieuse, quand le christianisme venait remuer le sol sous tous les sanctuaires et toutes les écoles de l'ancien monde, un ouvrage comme celui de Sanchoniathon dut produire une profonde sensation. Si l'on pouvait douter encore que les théosophes du temps eussent tiré parti de cette cosmogonie et de cette théogonie, on n'aurait qu'à jeter, je crois, un coup d'œil sur les idées et les symboles qui prédominent dans ses allégories. On y verra combien elles offraient de séductions aux Gnostiques.

L'idée de l'émanation de toute chose d'un seul principe, et d'un amour primitif, qui en est le mobile, y règne évidemment.

Celle que la lumière, dans son union avec l'esprit, dont elle n'est que le véhicule ou le symbole, est la vie de toute chose et pénètre tout, qu'il faut, par conséquent, la respecter et l'honorer partout, y est également dominante.

On ne saurait y méconnaître celle de l'influence des esprits sidéraux, ni celle de la dégradation successive des générations qui émanent les unes des autres, ni celle des syzygies ou des associations de ces êtres suivant les deux sexes.

La théorie du mal n'y est qu'en embryon; elle n'est point développée. Il s'y trouve une matière inerte et des ténèbres; mais point d'empire des ténèbres. Ahriman, Satan ou Bélial y manquent, ainsi que le Démiurge; mais le *Premier-né*, Protogonos, Adam-Kadmon, et l'Éon primitif, y figurent d'une manière remarquable.

La grande lutte que d'autres systèmes admettent dans le monde des intelligences, et qui doit y exister, si le nôtre en est l'image, se retrouve chez les Phéniciens. Kronos se révolte contre Uranos, et le combat est aussi vif qu'ailleurs.

L'idée d'une chute primitive est remplacée par celle d'une chute successive. Non-seulement la mort se présente aux hommes dès les premières générations, mais les générations encore pures,

celles des enfants de lumière, celles des géants, se mêlent bientôt avec des femmes plus que vulgaires.[1]

C'est l'association des Néphilims ou *géants* de la Genèse avec les *filles* des hommes. Ces deux races peuvent signifier, il est vrai, celle de Caïn et celle de Seth; mais on a eu tort de se défier de ceux des Pères qui entendaient ce passage d'une alliance entre les êtres supérieurs et les filles des hommes. Que ce sentiment fût plus ou moins orthodoxe, ce n'est pas une question; ce qui est de fait c'est qu'il est conforme aux antiques traditions de la chute des anges. Or il n'appartenait peut-être pas à notre siècle de redresser l'hétérodoxie des Pères.

Le serpent, qui joue un si grand rôle dans les mythes asiatiques sur la chute des premiers hommes, s'est conservé aussi dans le système phénicien, quoiqu'il n'y figure point comme séducteur. Son rôle est un peu modifié; mais c'est dans cette modification qu'il nous offre le plus d'intérêt et le plus d'analogie avec le Gnosticisme.

C'est aussi dans cette modification qu'il explique le mieux quelques monuments gnostiques et ophi-

---

1 Genèse, VI, 1, 2.

tiques, et surtout le rôle du génie Ophis lui-même. Écoutons à ce sujet Sanchoniathon ou du moins son interprète le Phénicien grécisé de Byblos.

« Taaut, l'interprète des cieux auprès des hom-
« mes, attribuait, dit Sanchoniathon, quelque
« chose de divin à la nature du dragon et des ser-
« pents, opinion qu'ont partagée avec lui les Phé-
« niciens et les Égyptiens. Cette classe d'animaux
« est, de tous les reptiles, la plus vitale, *la plus*
« *pneumatique*[1]. Elle est d'un naturel *igné*, et sa
« force se montre surtout dans la rapidité de ses
« mouvements, pour lesquels elle n'emploie aucun
« des membres que possèdent d'autres êtres. Le
« serpent prend, d'ailleurs, les formes et les atti-
« tudes les plus variées, et se lance où il veut
« avec un élan extraordinaire. Il a, de plus, une
« vie très-longue, et, quand il est parvenu à la
« vieillesse, non-seulement il s'en dégage et se
« rajeunit, mais encore il croît en force et en vo-
« lume, jusqu'à ce qu'il se consume en lui-même,
« après avoir achevé une certaine période d'an-
« nées. C'est ce qui a fait admettre ces animaux
« dans les rites et les mystères sacrés.[2] »

---

1 C'est un sens bien remarquable du mot πνεῦμα.

2 Sanchoniathon, *Fragment.*, *ed. Orell.* (*Zurich*, 18.), *p.* 45.

En effet, les prêtres d'Égypte nourrissaient des serpents sacrés dans les temples de Thèbes, au rapport d'Hérodote[1]. Le rôle que jouaient ces animaux dans les cérémonies du culte grec est si connu, que nous pouvons nous borner à en appeler à ce qu'Arnobe dit au sujet des *omophagies* et des *sabadies*.[2]

Taaut lui-même avait discuté ces mystères sur le serpent dans ses écrits. Sanchoniathon en avait parlé plus amplement dans ses *Éthothia*[3]. Il y prouvait que le serpent était immortel et qu'il rentrait en lui-même; ce qui était réellement un attribut de la divinité, suivant quelques théosophes anciens, particulièrement ceux de l'Inde. Sanchoniathon faisait aussi remarquer que le serpent ne mourait que de mort violente.

Les Phéniciens lui donnaient le nom d'*Agathodémon*, et les Égyptiens celui de *Cneph*.

Ce mot de Cneph est le même que celui de *Knouphis*, que l'on trouve, entre autres, chez

---

1 Euterpe, chap. 74, pag. 132, *ed. Henr. Steph.*

2 *Lib. V, p.* 176, 171, *ed. Salm.* — Dupuis, Origine des cultes, t. V, p. 225, édit. in-8.° — Pausanias, *Bœotica, p.* 313.

3 עתות *tempora*, chronique, ou bien *ἐθωθίων* pour *ἔθων θείων*.

Strabon, et que l'on rencontre fréquemment sur les Abraxas.[1]

Les Égyptiens, dit Sanchoniathon, le représentaient avec une tête d'épervier, à cause de la vivacité de ce volatile; et le chef de leurs hiérophantes, l'interprète sacré, donnait sur ce symbole des explications très-mystiques. Il disait que le serpent qui portait une forme d'épervier, était un être très-divin[2], et d'un aspect si agréable, qu'en ouvrant les yeux il éclairait de ses rayons les lieux où il naît, et qu'en les fermant il répandait les ténèbres. Telle est, au moins, l'action du soleil, dont le serpent-épervier, génie de lumière, bon génie, était le symbole.

On voit ici comment il faut s'expliquer l'opinion fondamentale de l'une des écoles gnostiques les plus instructives, de celle des Ophites, qui prenaient le serpent pour un bon génie, tandis que, dans l'antiquité orientale[3], il est presque toujours

---

1 Jablonski (*Pantheon Ægypt.*, *I*, *c.* 4, et *Opusc.*, *t. I*, *p.* 112, *ed. te Water*) pense qu'en égyptien ce mot était Ἰχνοῦφις, ce qui signifierait *ἀγαθὸς δαίμων*. Voyez nos Monuments du Gnosticisme.

2 Τὸ πρῶτον ὂν θειότατον. *Sanchoniathonis Beryti Fragmenta*, *ed. Orellio*, *p.* 46.

3 C'est ainsi qu'il figure dans la chute de l'homme, suivant la Genèse et le Zend-Avesta (t. I, part. 2, p. 305).

un mauvais ange ou le symbole d'une puissance maligne. Ce fut donc Sanchoniathon qui leur fraya les voies.

D'un autre côté, il paraît que ce fut Phérécyde, qui leur fournit *Ophiomorphos*, en marchant sur les traces du théosophe phénicien. En effet, son *Ophioneus* et ses *Ophionides* étaient empruntés aux Phéniciens. Ils semblent avoir passé de ses théories par je ne sais quelles voies mystérieuses dans celles des Ophites.[1]

L'Égypte, conjointement avec la Phénicie, offrait aussi à ces derniers un symbole que l'on rencontre très-fréquemment sur les monuments ophitiques et gnostiques. Le voici. Les Égyptiens, selon Eusèbe, représentaient le monde par un cercle de couleur aérienne, parsemé de flammes, et dans lequel s'étendait un serpent à tête d'épervier, en sorte que le tout ressemblait assez à un théta grec, Θ[2], symbole que nous aurons à signaler

---

1 Kanne, *Ideen zur Mythologie der alten Welt*, *p.* 289.

2 *Eusebii Præp. evang. X.* — Proclus, *lib. III, in Timæum, p.* 216, explique ce symbole un peu autrement qu'Eusèbe. Il dit que les Égyptiens peignaient les quatre parties du monde par ce signe +, et l'*âme du monde* ou Cneph par un serpent, qui l'entourait en forme de cercle.

dans notre explication spéciale des monuments gnostiques.

Les idées d'un dieu protecteur et favorable, figuré par le serpent à tête d'épervier, étaient tellement répandues, qu'on les rencontre dans les écrits supposés de Zoroastre et du mage Ostanes, qui paraissent avoir été composés, dans les premiers siècles de notre ère, par des théosophes gnostiques et platoniciens. Eusèbe est même tenté de croire que, par les serpents élevés dans les temples, on a voulu honorer les génies modérateurs des éléments cosmogoniques.[1]

Les symboles religieux des Phéniciens expliquent encore d'autres symboles gnostiques que nous aurons à signaler dans un ouvrage spécial sur cette matière, et que nous faisons remarquer dès à présent. En effet, Taaut le dieu, dit Sanchoniathon, après avoir fait l'image d'Uranos, représenta aussi les figures de Kronos et de Dagon, et les caractères des éléments. Pour indiquer le gouvernement de Saturne, il imagina de lui donner, outre les deux yeux de la face, *deux autres sur l'occiput* (deux des quatre se fermaient) et *quatre ailes*, dont deux étaient étendues et deux en repos.

1 Eusebius, *Fragment. Sanchoniathonis*, *ed. Orell.*, *p.* 49.

Il indiquait, par les yeux, que le dieu voit en dormant et dort en veillant, et par les ailes, qu'il vole en reposant et se repose en volant.

Les autres dieux n'avaient que deux ailes, ne faisant que suivre Kronos.

Ces symboles aussi se retrouvent sur les monuments du Gnosticisme, avec les modifications qu'il a su donner à tous ses emprunts. Au lieu de la pluralité des yeux, on n'en trouve qu'un sur ses pierres gravées, et le symbole des ailes est également modifié, en sorte qu'il y en a deux en repos, avec indication d'un léger mouvement, appliquées au génie même qu'on représente, et sur le revers des mêmes monuments deux autres en vol.[1]

Il est vrai que la Perse, l'Égypte et la Grèce pouvaient fournir également ces symboles au Gnosticisme; mais ni l'analogie ni les explications que donnent ces régions ne sont aussi complètes que ce qu'offrait la Phénicie.

Ainsi, pendant que Philon d'Alexandrie livrait aux Juifs et aux chrétiens les spéculations de la Grèce, Philon de Byblos livrait aux Grecs, aux Juifs et aux chrétiens, l'une des doctrines asiatiques les plus anciennes.

---

1 Voyez nos Monuments du Gnosticisme.

La Syrie fut nécessairement le premier théâtre sur lequel se répandit ce nouvel élément de spéculations religieuses. Elle paraît avoir été la première à le combiner avec les doctrines que lui avaient communiquées la Perse et la Chaldée, l'Égypte antique et l'Égypte grecque, la Palestine judaïque et la Palestine chrétienne.

Tels sont, en effet, les éléments dont se composent les doctrines de Saturnin et de Bardesanes, principaux chefs de l'école gnostique de Syrie, que nous allons rencontrer au premier rang, et celles de quelques autres docteurs originaires ou voisins de la Syrie, qui s'offriront à nos recherches aussitôt que nous aurons examiné l'élément le plus direct du Gnosticisme, l'élément chrétien.

CHAPITRE X.

Origines chrétiennes.

Nous venons de voir ce qui a préparé le Gnosticisme de loin. Nous allons examiner maintenant ce qui l'a fait surgir tout à coup du milieu des éléments qui l'enfermaient.

A partir de l'établissement du christianisme, ses germes se montrent à découvert, et voici com-

ment il avait passé dans le langage des traducteurs du Code juif. Ce Code, publié en grec, à l'époque où le monde civilisé parlait cette langue, avait eu d'abord quelque peine à se faire admettre chez les Juifs de la Palestine. Enfin il était devenu le texte préféré de ceux d'Égypte, et de ceux qui avaient contracté l'habitude de la langue et des mœurs grecques. Les autres s'y étaient soumis également. Le langage des Septante était ainsi devenu pour les Juifs hellénisants une sorte d'idiome sacré. Quand les écrivains du christianisme, qui avaient d'abord publié leurs Évangiles en hébreu ou plutôt en araméen, se furent convaincus qu'il fallait écrire en grec pour être compris dans le monde civilisé, ils adoptèrent nécessairement le langage des Septante. Ils ne pouvaient faire autrement. D'abord ils s'adressaient à des Juifs; ensuite ils ne connaissaient eux-mêmes que des écrivains hellénisants. Ils n'avaient pas de goût, d'ailleurs, pour l'étude des philosophes d'Athènes; tandis qu'ils étaient obligés de lire en grec les prophètes de Jérusalem, dont leur enseignement offrait la continuation et la réforme.

Il est donc hors de doute qu'ils n'étudièrent le grec qu'auprès des Juifs hellénisants de l'Égypte et de la Syrie. S. Paul, il est vrai, avait commencé

son éducation à Tarse en Cilicie; mais il ne paraît pas qu'il eût fréquenté les écoles grecques de cette ville. S. Luc et S. Marc ont parcouru avec lui plusieurs régions où se parlait la langue grecque; mais la nature et les difficultés de leur œuvre leur permettaient peu de s'appliquer à l'étude approfondie de cette langue. Le séjour de S. Paul à Corinthe a été assez prolongé pour influer heureusement sur son langage. S. Jean, qui habita Éphèse, a pu également y perfectionner le sien. Quant à S. Jacques et S. Pierre, leurs travaux apostoliques, se bornant aux Juifs de la Palestine et des régions voisines, ne leur procuraient guère l'occasion d'étudier les délicatesses du style.

C'est donc le langage des Septante que les écrivains du christianisme ont dû adopter dans leurs ouvrages, et c'est ce langage qui, joint à d'autres éléments, est devenu tout à coup le point de départ des précurseurs du Gnosticisme.

Les premiers écrivains du christianisme, loin d'adopter les opinions de la Gnose de leur temps, les combattent, au contraire, avec une grande chaleur; et cependant le langage dont ils sont obligés de se servir dans cette lutte, est devenu une arme pour les Gnostiques. Nous allons voir comment cela s'est fait.

Deux partis se disputent sur les vestiges du Gnosticisme, qu'on peut découvrir dans les codes des chrétiens. Les uns, les Hammond, les Brucker, les Michaelis, les Mosheim et les Herder, montrent, presque dans chaque page du Nouveau Testament, des traces de philosophie orientale, de Gnosticisme et de Zoroastrisme. Les autres, les Ernesti, les Tittmann et leurs sectateurs, vont jusqu'à nier que les auteurs des volumes sacrés aient fait quelque allusion à ces doctrines. La critique doit rejeter les exagérations des uns comme celles des autres. Cette grande question, ainsi que la question secondaire de l'existence d'une *philosophie* orientale, qui enfantait de si vives discussions dans la seconde moitié du dernier siècle, se résout aujourd'hui par les monuments mêmes de cette philosophie orientale dont les doctrines étaient entrées, beaucoup plus qu'on ne croyait, dans celles des Grecs, comme dans celles des Juifs. Établissons d'abord les faits; les conséquences s'en présenteront plus pures et plus fortes à la fois.

Le mot de Γνῶσις se rencontre plusieurs fois dans les diverses parties du Nouveau Testament, dans le sens de connaissance approfondie des vérités du christianisme. Quelquefois il signifie

ce qui, dans la révélation, soit celle du Code judaïque, soit celle du Code chrétien, est la chose principale, le but suprême et en quelque sorte mystique, l'union avec Dieu. C'est dans ce sens que le fondateur du christianisme dit aux docteurs de l'ancienne loi : « Malheur à vous qui « vous êtes saisis de la clef de la science, et qui, « n'ayant pas pénétré dans ses sanctuaires, les avez « encore fermés aux autres.[1] » La *science* dont il est ici question, est évidemment, non pas l'ensemble des révélations et des institutions du judaïsme, mais la connaissance spéciale, réservée au sacerdoce, des vérités fondamentales de la religion. Ce que Jésus-Christ attribue donc à ses doctes compatriotes, est cette même clef des mystères ou cette même science supérieure que, dans un autre sens, Philon célèbre avec tant d'enthousiasme, que Pythagore et Platon ne communiquaient qu'à leurs disciples les plus intimes, et que les Gnostiques s'attribuèrent enfin exclusivement.

Le plus célèbre et le plus docte des apôtres du christianisme, celui d'entre eux qui joignit le plus de perspicacité et de génie à l'érudition allégorique des Juifs de son temps, S. Paul, emploie le

---

1 S. Luc, chap. II, v. 52.

mot de Γνῶσις non-seulement dans le sens de connaissance approfondie de Dieu, mais dans celui de pratique parfaite des idées chrétiennes. La Gnosis, dans ce sens, est la vie d'un homme sage dont la conduite est en parfaite harmonie avec les plus hautes lumières.[1]

Le même auteur se sert du mot de Γνῶσις dans une acception très-spéciale, lorsqu'il dit, au sujet des viandes provenant de sacrifices que plusieurs personnes de Corinthe refusaient d'admettre au nombre de leurs aliments. : « Nous avons tous la Γνῶσις; mais la Γνῶσις donne de l'orgueil, tandis que l'amour est utile. » La Γνῶσις n'est, dans ce passage, que la science sans la foi, l'art de disputer pour ou contre une opinion. Dans la même question S. Paul emploie le mot de Γνῶσις d'une manière toute différente et encore plus remarquable. Les dieux auxquels on offre ces sacrifices, dit-il, n'existent pas; il n'est qu'un seul Dieu, comme nous n'avons qu'un seul Christ, par qui sont faites toutes les choses et nous-mêmes. Mais tous n'ont pas encore cette Γνῶσις[2]. Ici ce terme indique, non plus la science sans la foi, mais la

---

1 Epître aux Corinthiens, chap. II, v. 14.
2 Épître aux Corinthiens, chap. VIII, v. 1 à 9.

science la plus élevée, l'intelligence des mystères qui constituent le fond même du christianisme, la Christologie. . . . .

Plus les fondateurs du christianisme se présentaient comme organes d'une révélation suprême, et plus ils s'attribuaient exclusivement cette science supérieure ou cette Γνῶσις, plus aussi ils devaient se montrer jaloux de la distinguer de toute autre et de lui conserver son caractère. Aussi ils combattirent toute opinion étrangère à leur maître ou à leurs propres inspirations, avec la vigueur que leur donnait la conviction, qu'ils étaient les interprètes d'un système qui était l'éternelle vérité elle-même et où nul ne pouvait innover. . . .

Tant que le fondateur de ce système était demeuré avec ses disciples, intimes ou autres, aucun de ses partisans n'avait pu, sans inconséquence, s'arroger ni une supériorité de vue ni même le droit d'avoir une opinion différente des siennes. Mais il n'en était plus ainsi dès qu'on se trouvait séparé de celui *qui était la vérité même*. Aussi, dès les premiers temps de leur apostolat, les disciples intimes rencontrèrent des hommes qui prétendaient voir plus loin qu'eux, et posséder des traditions qui leur manquaient. . . .

D'abord des chrétiens sortis du judaïsme sou-

tinrent, qu'on ne pouvait arriver à la deuxième révélation que par la première, par ses rites et par ses symboles. Cela s'était observé, en effet, jusqu'à la mort de Jésus-Christ. Les apôtres eux-mêmes s'étaient divisés, pendant quelque temps, sur une question dont la solution en sens judaïque pouvait compliquer et entraver inutilement leur mission. Heureusement les lumières et le séjour forcé de S. Paul à Tarse avaient fait décider la question dans un sens favorable à cette universalité qui est le caractère distinctif du système chrétien. Mais, malgré la solennité avec laquelle l'esprit d'exclusion judaïque avait été écarté par les apôtres réunis au chef-lieu de leurs Églises naissantes, il avait conservé des partisans qui bientôt formèrent secte, qui s'augmentèrent de jour en jour, qui se répandirent sur toute la Palestine, la Syrie et quelques îles, qui bientôt adoptèrent des codes et un culte particuliers, et qui se conservèrent jusque sous les persécutions du Bas-Empire.

Ces sectaires, connus sous les noms d'Ébionites et de Nazaréens, ne sont pourtant pas ceux que les premiers écrivains du christianisme combattirent le plus vivement. Quoique leurs opinions se rapprochassent de celles du Gnosticisme, on les toléra. Ce furent, au contraire, les hommes qui

s'étaient familiarisés d'abord avec les opinions des Esséniens, des Thérapeutes, de Philon et des Kabbalistes, et qui les avaient échangées, en partie, contre celles du christianisme, que les apôtres attaquèrent d'abord. Ils les signalèrent comme les ennemis de leur science, de la *véritable Gnosis*, et comme les inventeurs d'une prétendue science qui ne méritait pas ce nom, d'une *Gnosis pseudonyme*, selon l'expression de S. Paul.

C'est ce que va nous apprendre, d'une manière curieuse, un coup d'œil sur les Lettres pastorales et les Commentaires historiques de ces écrivains.

Epîtres de S. Paul aux chrétiens de Thessalonique.

Les premières de ces lettres pastorales, celles que S. Paul écrivit de Corinthe aux chrétiens de Thessalonique, ne portent que peu ou point de traces de cette lutte. La Macédoine ne s'était guère intéressée aux questions qui agitaient les habitants de l'Égypte et de la Palestine ou leurs méditatifs voisins.

On trouve bien, dans ces deux épîtres, sur les signes qui précéderont la résurrection, quelques images qui rappellent celles du Zend-Avesta. Mais ces images d'*anges* et de *trompettes* étaient généralement reçues dans l'Orient et chez les Juifs

On y trouve aussi (2 *Thess.* 1, 7) les Ἄγγελοι δυνάμεως, qui pourraient rappeler les Ἄγγελοι et les Δυνάμεις de Philon; mais ces analogies peuvent tout aussi bien être fortuites.

Épître aux chrétiens de la Gallo-Grèce.

Dans l'épître aux chrétiens de la Gallo-Grèce en Phrygie, S. Paul combattit déjà les zélateurs des rites du mosaïsme. La scission entre eux et les chrétiens purs était même arrivée à ce point que l'apôtre leur reprocha de suivre un autre évangile que le sien [1]. Il y montra que le mosaïsme n'avait été qu'une institution élémentaire calculée pour l'enfance du genre humain, et il mit à le prouver une chaleur qui, plus tard, devint pour quelques Gnostiques le prétexte de leur antipathie pour les codes, pour les idées et pour les institutions du judaïsme.

Épître aux Corinthiens.

Les scissions se montrent bien plus évidentes encore dans les épîtres aux Corinthiens, écrites d'Éphèse l'an 57 de notre ère. Les habitants de Corinthe, cette cité du luxe et de la corruption, se distinguaient déjà d'après plusieurs chefs de

1 Épître aux Galat., chap. 1, v. 6.

doctrine, et annonçaient des différences dans leurs enseignements; car l'un se disait partisan d'Apollos, l'autre de Céphas, le troisième de Paul, le quatrième de Christ. Cette classification est bien remarquable. En effet, à côté de Pierre, de Paul, de Christ, figure Apollos, le juif d'Alexandrie, homme savant, *ἀνὴρ λόγιος* [1], versé dans les écritures, mais simple continuateur de la prédication de Paul, converti à Éphèse, employé à Corinthe et porté pour son mérite, l'éloquence de sa parole et la force de son enseignement, à la tête d'un parti. Cependant, ce n'est pas d'un schisme qu'il s'agit, ce n'est que d'un fractionnement. Si le protégé d'Aquilas et de Priscille avait fait à Corinthe un schisme véritable, l'apôtre ne l'aurait pas mis sur le même rang que lui, que Pierre, que Christ.

Il y eut toutefois des divisions dans Corinthe; mais elles étaient l'œuvre d'autres orateurs. Les auteurs de ces *schismes* et de ces *hérésies*, pour parler avec S. Paul, étaient de subtils *docteurs d'une sagesse purement humaine*, des *philosophes* et des *érudits trop vains de leur science* [2]. Ces érudits, ces philosophes, ces docteurs, enflés du

---

1 *Actor.*, chap. XVIII, v. 24.

2 Épître aux Corinthiens, chap. I, v. 20.

savoir de la Kabbale, des mystères ou des académies de la Grèce, avaient rabaissé l'autorité de l'apôtre. Ils avaient dépeint Paul comme un homme qui tenait de hautes révélations, mais qui devait recevoir de leurs lumières et de leur science un éclat plus brillant et plus majestueux. C'est contre ces prétentions que s'éleva l'apôtre, et l'indignation qu'elles lui inspirèrent, lui arracha, sur la philosophie comparée à la sagesse de Dieu, des assertions d'une grande chaleur. Aux spéculations si souvent inutiles et désespérantes de la première, il opposa les révélations si positives de la seconde, et montra, dans le christianisme, la science *de ces profondeurs de Dieu* que la philosophie s'était occupée depuis si longtemps à étudier, et qui formaient l'objet principal des méditations de la Kabbale, comme elles allaient devenir celui de la Gnose. La vraie, l'unique clef de ces mystères qui découvrent les abîmes de la divinité[1], c'est, suivant lui, l'Esprit de Dieu, le Πνεῦμα, mot qui va devenir chez les Gnostiques une arme dont ils useront avec audace contre ses successeurs.

L'apôtre consacre quatre chapitres entiers, pleins d'énergie, à défendre contre les insinuations de

---

1 Épître I.re aux Corinthiens, chap. II, v. 10.

ses adversaires, son autorité et surtout cette simplicité de langage qui faisait contraste avec l'éloquente érudition du savant d'Alexandrie.

Il combattit avec la même énergie ces dons de langues et de prophéties dont abusaient quelques partisans du christianisme, et se montra le sage antagoniste de tout ce qui pouvait entraîner dans des égarements.

Toutefois, en insistant dans cet écrit sur quelques idées et sur quelques termes qu'il tient à substituer aux erreurs du temps, S. Paul présente naturellement quelques analogies avec les doctrines qu'il réfute. Cette idée, que les hommes pourraient être les juges des anges [1], se rapproche d'une opinion professée par les Kabbalistes. Celle, que la société chrétienne, l'Église, forme avec son chef, Jésus-Christ, un seul corps, et que, par conséquent, tous ses membres doivent offrir des analogies, paraît avoir pour but de montrer combien l'opinion des Kabbalistes sur Ensoph et les Sephiroth, qui correspondent aux diverses parties du corps humain [2], est défectueuse et grossière auprès de la pensée qu'y substitue l'apôtre.

---

1 Épître 1.re aux Corinthiens, chap. VI, v. 3.

2 Voyez ci-dessus.

La seconde épître aux Corinthiens, écrite de la Macédoine, l'an 59 ou 60, dans des vues semblables, et avec plus de chaleur encore, combat également des docteurs qui élevaient autel contre autel, comme le firent d'autres précurseurs du Gnosticisme. Rien ne caractérise ces adversaires de l'apôtre comme un parti gnostique. Toutefois, comme S. Paul, pour les combattre, professe en les réduisant à la simple vérité ou à la doctrine qu'il faut admettre, quelques-unes de ces opinions empruntées à l'Orient par les docteurs du judaïsme, que les Gnostiques n'ont fait que développer plus tard, on trouve dans cette polémique la preuve que, dès cette époque, les germes du Gnosticisme s'établissaient à Corinthe comme à Éphèse.

Sous ce rapport, quelques passages de l'épître méritent une attention spéciale.

Cette idée, que le chef des mauvais esprits, Satan, dont le nom appartient à l'Asie centrale, se déguise quelquefois en ange de lumière, pour mieux tromper ses victimes [1], ne se trouve pas dans les anciens codes judaïques, et paraît provenir du système de Zoroastre. Il en est de même

---

1 Épître II aux Corinthiens, chap. XI, v. 14.

de ce qui est dit de l'ange de Satan qui ne cesse de frapper l'apôtre[1], et du *dieu de cette période*, qui aveugle les infidèles[2]. Cette dernière idée est analogue à celle de Zoroastre, qui attribue au chef des ténèbres la domination du monde durant certaines périodes. Mais S. Paul, en y faisant allusion, la réduit, comme les précédentes, à sa véritable valeur.

Quand les Gnostiques se sont emparés des textes chrétiens pour édifier leur système, ils se sont bien gardés d'admettre ces rectifications; tandis qu'ils ont profité avec beaucoup d'habileté de quelques principes énoncés par S. Paul. C'est ainsi qu'ils ont poussé jusqu'à l'excès sa maxime, que la lettre tue, et que c'est l'esprit qui vivifie[3]. Ils ont rejeté l'interprétation grammaticale partout où elle les contrariait. Ils se sont attachés au spiritualisme et aux déclarations antijudaïques de l'apôtre, au point de considérer les institutions mosaïques comme autant d'emblèmes, d'essais grossiers et élémentaires. C'étaient des dispositions tellement imparfaites qu'elles étaient tout au plus

1 Épître II aux Corinthiens, chap. XII, 7. Voy. Herder, *Erläuterungen zum N. T. aus morgenländischen Quellen* (Riga, 1775), p. 45.

2 Herder, pag. 48.

3 Épître II aux Corinthiens, chap. III, v. 6.

émanées des esprits inférieurs du monde des intelligences.

Les Gnostiques usèrent de même du principe, que, *là où est l'Esprit de Dieu*, là est la liberté[1], et le but entier de leurs doctrines, toutes les plus hautes prétentions semblaient peintes dans ces mots que S. Paul avait pu dire avec tant de vérité : *Ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι, τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος*[2]. N'était-ce pas là précisément le résultat auquel tendaient tous leurs efforts, et la gloire à laquelle, suivant eux, la science chrétienne, telle que la possédaient les Gnostiques, conduisait ses initiés ?

Le symbole de la *σφραγὶς*, si cher aux Gnostiques, mais si peu expliqué jusqu'ici sur leurs monuments[3], se rattachait aussi à un passage de cet écrit.[4]

---

1 Épître II aux Corinthiens, chap. III, v. 17.

2 *Ibid.*, v. 18.

3 Voy. Matter, les Monuments du Gnosticisme.

4 Épître II aux Corinthiens, chap. I, v. 22. Ὁ *καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς, καὶ δοὺς τὸν ἀῤῥαβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.*

Épître aux chrétiens de Rome.

Par sa position, son langage et ses doctrines, la ville de Rome était plus éloignée que celle de Corinthe du principal théâtre des enseignements philosophiques et religieux sortis du judaïsme transformé par l'Égypte, la Grèce et l'Asie. On conçoit donc que la lettre adressée par S. Paul aux chrétiens de cette ville offre moins d'éléments à nos recherches. Cependant l'apôtre parle à une communauté composée de Juifs hellénisants et de païens parlant grec, et de plus, divisés en chrétiens apostoliques et en chrétiens judaïsants. Cela ne saurait surprendre. Déjà une foule de Grecs d'Alexandrie et d'Athènes, et une foule de Juifs de l'Asie mineure et de l'Asie centrale, étaient établis à Rome. Ils y avaient apporté les doctrines de ces contrées. Toutefois, l'apôtre combat ces docteurs avec des armes qui paraissent avoir ramené, dans la société chrétienne de Rome, cette unité apostolique qu'elle s'est toujours attachée à défendre, et contre laquelle nous verrons se briser les efforts de plusieurs chefs du Gnosticisme.

Épître aux chrétiens d'Éphèse.

Ailleurs, l'influence personnelle des apôtres ou celle de leurs élèves n'eut pas toujours des résul-

tats aussi heureux. La ville d'Éphèse, d'où S. Paul avait daté plusieurs de ses lettres, et où résidait Timothée, l'un de ses plus chers disciples, devint bientôt le théâtre de discussions fâcheuses. L'un des confluents les plus importants de la civilisation grecque et des doctrines orientales, cette célèbre cité, sans pouvoir se comparer avec celle d'Alexandrie sous le rapport du commerce et des richesses, rivalisait au moins avec celle de Corinthe. Elle surpassait même cette dernière par le mouvement religieux et scientifique. La richesse de ses idées et de ses pratiques religieuses se voit à la fois dans la célèbre image d'Artémis d'Éphèse, symbole panthée conforme au génie de la haute Asie et de l'Égypte; dans l'existence d'un collége de prêtres esséniens, dont l'origine est incontestablement asiatique; dans celle d'un autre collége de prêtres mégabyzes, dont le nom même est persan[1]; enfin dans l'usage de ces antiques formules de magie, connues sous le nom de Lettres éphésiennes[2]. Des idées judaïco-égyptiennes et des spéculations qui se rattachaient aux doctrines de

1 Hemsterh. *ad Lucian. Timon.* I, p. 383, *ed. Bipont.*

2 Voy. Hesychius, Ἐφέσια γράμματα. — *Plutarchi Sympos. VII*, 6. — Clemens Alex., *Stromat. V*, p. 568. — *Photii Lexicon, sub voce* Ἐφέσια γράμματα.

la Perse, en préludant à celles de la Kabbale, s'étaient jointes à ce riche confluent de doctrines grecques et asiatiques. Il n'est donc pas étonnant, qu'il se soit trouvé là des hommes qui combinaient avec le système chrétien qu'on venait d'y répandre, des systèmes depuis longtemps établis.

Épîtres à Timothée.

Dès l'an 58, S. Paul, dans sa première lettre à Timothée, conjure ce disciple, dont il a fait le chef d'une Église, d'avertir ceux qui enseignent des doctrines étrangères, des *mythes* et des *généalogies* interminables, qui n'enfantent que la division.[1]

Ce mot de *mythes*, on l'a traduit par celui de *fables*, qui n'y répond qu'imparfaitement, et ce mot de *généalogies*, on a voulu l'entendre, contre toute espèce de raisons[2], de la double généalogie que l'on donnait alors sur Jésus-Christ. Mais il s'agit de ces *mythes* et de ces *généalogies* de la théogonie orientale que certains docteurs du judaïsme avaient connues en Égypte, en Perse et

---

1 Chap. I, v. 2, 3, 4.

2 Il eût été trop absurde de vouloir former scission sur la double généalogie de J. C., qui s'explique si facilement.

dans l'Inde; de toutes ces théories d'émanation que les précurseurs des Kabbalistes débitaient sur les Sephiroth; de toutes ces traditions sur les bons et les mauvais esprits que Philon et son école avaient empruntées, soit des Perses, soit des Grecs, et qui s'étaient répandues de leurs écoles dans les plus savantes écoles des Juifs. Ces traditions, S. Paul les avait rencontrées à Tarse avant d'avoir à les combattre à Éphèse, à Corinthe, à Rome, et il les aurait trouvées bien plus puissantes s'il avait pu se laisser entraîner par son compagnon Apollos à porter l'Évangile aux Alexandrins.

Plus on examine cette remarquable épître, plus on y voit de preuves de l'existence de ces doctrines qui ont précédé le Gnosticisme. Certains interprètes s'attachent, il est vrai, à effacer des codes chrétiens toutes les allusions à ces doctrines, comme d'autres s'étaient fait un système pour les y montrer partout[1]. C'est le même tort. Il est également stérile. Les faits sont là.

En effet, S. Paul, après avoir parlé de quelques principes d'un ascétisme condamnable qui rappellent ceux des Esséniens traits pour traits, adresse

---

1 Tittmann, *De vestigiis gnosticorum in N. T. frustra quæsitis. Lips.*, 1773; in-8.°

au chef des chrétiens ces paroles remarquables : « Gardez le dépôt qui vous a été confié. Fuyez « les profanes nouveautés [1], et les antithèses de « cette *fausse Gnosis*, dont quelques-uns ont fait « profession au point de s'égarer de la foi chré-« tienne. »

Sans doute ce n'étaient pas de simples fidèles que ces nouveaux chrétiens qui prétendaient se placer au-dessus de l'enseignement apostolique, qui opposaient à la *véritable Gnosis*, à la révélation chrétienne, des spéculations mythologiques, et qui se faisaient une sorte de science en posant des principes par voie d'antithèses.

Quelles pouvaient être cette Gnosis et ces antithèses ?

La Gnosis taxée de *fausse* par l'apôtre n'était sans doute ni la doctrine de Basilide ni celle de Valentin, qui n'existaient pas encore ; mais ce n'était pas non plus la *philosophie* du temps, comme on disait autrefois. C'étaient les éléments des théories que les Gnostiques ont érigées en système. Les *antithèses* n'étaient pas non plus celles que

---

1 Καινοφωνίας, ou, d'après une variante, κενοφωνίας, *vaines vanteries de science*, désignations qui étaient l'une et l'autre également applicables au genre d'adversaires qu'entend l'apôtre.

nous verrons Marcion proclamer avec tant d'énergie; mais c'étaient les principes de la théogonie orientale sur les deux empires, celui des lumières et celui des ténèbres; sur les deux grandes classes d'intelligences, les bons et les mauvais esprits, et sur la lutte permanente des uns et des autres.

Or, ces antithèses, ces principes de dualisme, constituent l'un des caractères les plus essentiels des doctrines gnostiques, et nous trouvons ici l'une des voies de transition les plus patentes de ces principes.

Les anciens interprètes ont vu, dans la pensée de S. Paul, les précurseurs du Gnosticisme. Sans mettre aux traditions des premiers siècles plus d'importance qu'il ne convient, je crois qu'elles ne doivent pas être dédaignées dans cette occasion. Théodoret et S. Chrysostome, qui connaissaient si bien les Gnostiques, appliquent à Simon dit le magicien et à ses semblables, l'enseignement de cette Gnosis que Timothée est invité à combattre [1]. Il est de fait que la doctrine si remarquable de Simon était alors répandue jusque dans l'Asie mineure, et si nous connaissions mieux

---

1 *Theodoreti Opera*, t. III, pag. 490; *ed. Paris.* — *Chrysostomi Opera*, t. VI, pag. 531; *ed. Paris.*

les enseignements de l'époque, nous en trouverions sans doute bien d'autres encore semées dans les mêmes contrées.

Ces spéculations étaient tellement enracinées dans l'esprit de quelques Éphésiens, que S. Paul, dans une seconde lettre à Timothée, écrite six ans plus tard, revient plusieurs fois sur ce sujet, et que, dans celle qu'il adresse directement aux Éphésiens, il les presse également, de ne pas se laisser séduire par de vains discours[1], ni par des opinions humaines qui n'ont pas plus de solidité que ce souffle de l'air dont on ne sait ni d'où il vient ni où il va.

Lorsque, dans un autre passage de cet écrit[2], l'apôtre dit, que Dieu nous a ressuscités et nous a placés parmi *les célestes* par Jésus-Christ, c'est encore une de ces idées qu'il oppose par voie de rectification à une opinion orientale et gnostique qui s'exprimait dans des termes analogues, celle, que le principe de vie et de lumière divine qui est resté en nous malgré la chute, réveille sans cesse dans l'homme les rayons obscurcis qu'il en

1 Ce sont encore les Καινοφωνίαι ou les κενοφωνίαι déjà signalées.

2 Chap. II, v. 6.

possède, et le rétablit enfin dans sa primitive et céleste destinée.

Deux autres passages de cette épître me paraissent devoir s'expliquer d'une manière analogue. D'abord, quand S. Paul dit aux Éphésiens : Vous étiez morts dans l'erreur, dans les péchés; vous marchiez selon l'*Éon* de ce monde[1], selon l'*Archonte* qui a la domination de l'air; on ne peut que se rappeler Ahriman et Bélial, les Dews et les Klippoth, qui, suivant Zoroastre, la Kabbale et Philon, remplissent les airs, circonviennent les hommes, obscurcissent leurs facultés intellectuelles, et leur inspirent de mauvaises passions. Puis, l'on croit voir toute la lutte des deux empires, quand l'apôtre dit ailleurs : Revêtez-vous de l'armure de Dieu; car ce n'est pas seulement contre la chair et le sang que nous combattons, c'est contre les dominations, les puissances, les maîtres des ténèbres, la méchanceté des esprits dans *les célestes*.

Les mots de *Ἀρχαὶ*, *Ἐξουσίαι*, *Κοσμοκράτορες*, *Σκότος*, dont se sert l'apôtre, sont autant de termes du Gnosticisme, et répondent à autant d'idées

---

1 *Κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου*, chap. II, v. 2.

persanes, kabbalistiques et philoniennes, qu'il rectifie avec toute son autorité de chef.

Épître aux Philippiens.

Le péril qui agitait la société des chrétiens d'Éphèse menaçait les communautés de la Phrygie, celles des Colossiens, celle de Laodicée et plusieurs autres. S. Paul, qui en est informé à Rome par Épaphras, que l'on peut regarder comme le fondateur d'une partie de ces Églises, adresse aussitôt à la première, et, sans doute, pour les autres, une épître analogue à celles que nous venons d'examiner. Si d'autres se vantent de leur enseigner des doctrines supérieures et de leur communiquer un spiritualisme qui les élève jusqu'à la divinité, l'apôtre, de son côté, leur rappelle, qu'il n'a cessé de faire tous ses efforts pour qu'elles eussent une parfaite connaissance de la volonté divine[1], et qu'elles vécussent en toute sagesse[2], dans l'intelligence complète des choses spirituelles[3]. Si d'autres leur parlent d'un empire des

1 Ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, chap. I, v. 9.

2 Ἐν πάσῃ σοφίᾳ.

3 Καὶ συνέσει πνευματικῇ.

ténèbres, dont les agents séduisent les hommes; S. Paul leur dit, que Dieu les appelle dans l'empire des saints, dans l'empire de la lumière; qu'il les arrache à la domination des ténèbres [1], et les place dans l'empire du fils de son amour [2]. Si d'autres leur annoncent la purification des péchés par Ormuzd et ses Izeds, ou par Ensoph, le Premier-né de Dieu, et par ses Anges, l'apôtre leur montre par qui les chrétiens sont rachetés de leurs fautes [3]. Lorsque les disciples de la Kabbale ou du Zend-Avesta célèbrent leur dieu invisible, inconnu, incompréhensible à l'intelligence humaine, et le Premier-né de la création, ou Ensoph, en qui resplendit l'image de Dieu et par qui ont été créées toutes les choses, de qui sont émanés tous les esprits, Paul leur fait voir quel est le véritable θέος ἀόρατος, qui en est l'image; quel est ce πρωτότοκος de la création qui a fait toutes choses dans les cieux et sur la terre, les principes et les intelligences [4]. Les mystiques adversaires des chrétiens apostoliques enseignent que

1 Ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους, v. 13.

2 Εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτὶ; εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.

3 V. 14.

4 Θρόνοι, Κυριότητες, Ἀρχαὶ, Ἐξουσίαι.

tout existe dans je ne sais quels êtres imaginaires, Ormuzd ou Ensoph; l'apôtre répond que Jésus-Christ a été avant toutes choses, qu'elles sont toutes en lui, qu'il est la tête de l'Église, qui est son *corps*[1]. Les docteurs dissidents admettent une infinité d'êtres ou d'Éons, tous émanés de l'Être suprême et constituant avec lui le plérôme des intelligences; Paul leur oppose un fait que l'on a pu constater de son temps, et une doctrine qui s'y rattache. *On a vu le plérôme de la divinité habiter en Jésus-Christ*[2]. Deux fois l'apôtre reproduit cette idée[3]; deux fois celle, que Jésus-Christ est le chef de tout principe et de toute puissance. Aurait-il prévu, que bientôt les Gnostiques enlèveraient ce rang à leur simulacre de Christos, plaçant, entre lui et la divinité, une série d'autres éons ou intelligences? Ou bien des Gnostiques de ce genre auraient-ils déjà existé secrètement dès cette époque?

En effet, quand on voit S. Paul combattre ainsi les opinions les plus caractéristiques du Gnosticisme, cette question ne paraît plus en être une; et

1 Chap. I, v. 13 et 19.

2 *Ibid.*, v. 19.

3 Chap. II, v. 9. ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος ΣΩΜΑΤΙΚΩΣ.

quand on le voit frapper la Gnosis jusque dans son nom et dans ses prétentions les plus chères, on ne peut se refuser de croire que, si le parti qu'il réfute ne prenait pas encore le nom de Gnostiques, au moins son éclectisme se désignait déjà par le mot de Gnosis mieux que par tout autre. Voici un dernier passage que nous citons à ce sujet : « Je ne veux pas vous cacher com-
« ment j'ai combattu pour vous et ceux de Lao-
« dicée, ainsi que plusieurs autres ...., pour que
« leur âme fût conduite dans toutes les richesses
« d'une complète instruction et d'une entière
« connaissance de ce mystère de Dieu, dans lequel
« sont cachés tous les trésors de la σοφία et de la
« γνῶσις.[1] » Ici, comme ailleurs, le plus érudit des chefs chrétiens oppose la Gnosis véritable, celle de la révélation, à la fausse, aux spéculations orientales; il le fait de la même manière que S. Clément d'Alexandrie procédera un siècle plus tard, quand enfin les Gnostiques formeront des partis, institueront un culte spécial et célébreront des mystères exclusifs.

En général, les traces du Gnosticisme sont tellement patentes dans toute cette épître, que les

1 Ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ, chap. II, v. 2.

interprètes de tous les temps les ont remarquées. Ils se sont pourtant divisés sur la question de savoir, quelle secte particulière il y fallait reconnaître. Chez les modernes, Grotius et Storr ont pensé à des éclectiques du judaïsme et du pythagoréisme. Michaelis croit que S. Paul avait en vue Apollos d'Alexandrie. Mais jamais ce personnage dont il est plusieurs fois question dans les Actes et dans les épîtres aux Corinthiens, n'y est représenté comme chef de secte. Il y est, au contraire, assimilé à Pierre, à Paul, à Christ. Aurait-il fait un pas si énorme dans l'intervalle? Je ne l'admets pas. C'était un docteur trop important pour ne pas être cité par les anciens avec les Simon, les Cérinthe et les Marcion, s'il se fût séparé de l'Église. Kleuker, Eichhorn et d'autres exégètes postérieurs à la découverte du Zend-Avesta, songent à des Kabbalistes familiarisés avec les idées persanes [1]. Mais il est impossible de rien préciser.

Épître aux chrétiens de Colosses.

La lettre aux Philippiens, écrite de Rome la même année que la précédente, en 61, ne con-

---

1 Bertholdt, *Einleitung in die Schriften des A. u. des N. T.*, t. VI, pag. 3458.

tient aucune trace de lutte, sauf une légère allusion à des chrétiens judaïsants, et une autre à deux dames de la communauté qui paraissent n'avoir pas vécu en parfaite harmonie. Une ville de Macédoine était naturellement à l'abri de beaucoup de débats théosophiques.

C'est dans les régions plus rapprochées de l'Égypte et de la Syrie que se remarquent, pendant le premier siècle de l'ère chrétienne, les progrès de ces docteurs qui élèvent, au second, des écoles si nombreuses. Dans la lettre écrite quatre ans plus tard à Titus, chef des chrétiens de l'île de Crète, S. Paul recommande également à ce disciple, de combattre les vaines généalogies, les spéculations inutiles et les fables judaïques [1]. Déjà le danger était tel, que Titus devait éviter toute espèce de rapports avec les scissionnaires. [2]

Épître aux Hébreux.

De tous les écrits connus sous le nom de S. Paul, la lettre aux Hébreux est celui qui atteste le plus l'existence de doctrines gnostiques. Cela s'explique par l'objet même de l'épître. Ce n'est pas pour les

1 Chap. I, 10, 14; chap. III, 9.
2 Chap. III, 10.

Juifs en général qu'elle est écrite, c'est pour les Hébreux, pour ceux des Juifs qui, par leur langage et leurs mœurs, se distinguaient avec orgueil des Juifs hellénisants répandus parmi les peuples parlant grec, et imitant les mœurs de ces peuples. Les Hébreux étaient chrétiens, puisque un apôtre leur écrit, mais chrétiens attachés aux cérémonies de leur ancien culte, aux solennités du temple, à toutes les idées étroites qui s'y rattachaient. La science chrétienne leur était moins familière que la foi. Ils partageaient, au contraire, quelques-unes de ces opinions que le judaïsme avait empruntées à l'Orient, et l'auteur de l'épître s'empresse d'y opposer les vérités les plus sublimes. Lorsqu'il y dit, dès le début, que Dieu a fait le monde (τοὺς αἰῶνας) par Jésus-Christ; que le Sauveur est l'image de sa gloire, le caractère de son essence (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ), portant tout dans la *parole de sa puissance*, étant supérieur aux anges d'autant que son nom est plus beau que le leur, ne semble-t-il pas dire aux éclectiques du Zend-Avesta, de la Kabbale et du Philonisme, que le véritable Ormuzd, le véritable Ensoph, le véritable Logos, est Jésus-Christ? Lorsqu'il ajoute *que tous les anges l'adorent*, ne dit-il pas aux Gnostiques tels qu'ils étaient de

son temps, que Jésus-Christ est élevé au-dessus de tous ces Éons qu'ils plaçaient entre eux et le πατὴρ ἄγνωστος? Le premier chapitre tout entier fait cette polémique de rectification.

Le second, en déclarant, que le monde futur n'est pas subordonné aux anges, semble combattre encore une idée persane, judaïque, philonienne et gnostique, celle qui attribue aux anges le gouvernement du monde actuel. Ce chapitre rejette même à la fois une opinion généralement reçue en Orient, et une idée spéciale des précurseurs de la Gnosis, le dokétisme. Lorsque S. Paul dit que Jésus-Christ a pris *chair et sang*, afin d'ôter à Satan son pouvoir de donner la mort, il déclare aux Dokètes, que Jésus-Christ n'avait pas seulement une *apparence de corps*, mais un corps réel. En même temps (ce qui était plus important encore), il sanctionne, en la rectifiant, l'idée incomplète et défectueuse que les Hébreux se faisaient de l'influence de l'Esprit des ténèbres, en suivant, les uns, la théorie des Kabbalistes sur Bélial, les autres, celle des Zoroastriens sur Ahriman.

Paul enseigne, il est vrai, que Satan répand parmi les hommes la mort spirituelle, mais, de ce dogme il y avait loin à ceux des Hébreux, et

l'apôtre rejette fort bien ces derniers. Empruntés à des systèmes divers, ils ne pouvaient qu'embarrasser la société chrétienne dans son développement moral, dans cette vie spontanée, dans ce sentiment d'amour et de charité qui devait produire tant de merveilles dans les nations chrétiennes.

En effet, ces spéculations tuaient la confiance de l'âme aux révélations et à l'intervention directe de l'Être suprême dans la vie intime de l'homme, cette foi qui exerce une influence si salutaire et si puissante sur la pensée. Aussi l'apôtre recommande, dans tout le chapitre XI de sa lettre, le contraire de cette ambitieuse *Gnosis*, c'est-à-dire la croyante Πίστις, la *foi*.

Que cet écrit soit de S. Paul, comme le pensait l'antiquité, ou d'un autre apôtre, comme on veut, les Gnostiques en tirèrent un très-grand parti. S. Paul y enseignait une parole donnée par les anges [1] : les Gnostiques affirmèrent que les anges étaient les auteurs du mosaïsme. L'apôtre déclarait que le Sauveur n'a pas adopté, fait *siens* et élevé jusqu'à lui et par lui à Dieu, les anges, mais la descendance d'Abraham [2] : les Gnostiques enseignèrent

1 Chap. II, 2. Λόγος λαληθεὶς δι' ἀγγέλων.
2 *Ibid.*, v. 16.

une double rédemption, l'une dans le monde des Éons, l'autre parmi les hommes. Il célébrait la dignité sacerdotale de Melchisédek[1] : au troisième siècle le Gnosticisme présenta une secte de Melchisédécites.

C'était abuser étrangement de ces germes. Ils en abusèrent d'une manière bien plus étrange encore. S. Paul nommait la loi de Moïse, dans le sens le plus orthodoxe, l'ombre des biens spirituels qui devaient lui succéder : les Gnostiques prirent ces mots d'un adversaire au sens propre, et dénaturant sa pensée sur cette loi *préparatoire*, bonne pour son temps, ils la traitèrent de mauvaise pour le leur ; ils combattirent *cette ombre*, comme *une fille des ténèbres.*

Épîtres de S. Jude et de S. Pierre.

L'épître de Jude ne porte point de trace précise de l'existence des Gnostiques ou des éléments du Gnosticisme. Mais elle professe une opinion remarquable, en ce qu'elle en rectifie une autre qui en approchait, comme l'erreur approche souvent de la vérité. Il serait superflu d'indiquer l'origine de cette opinion, après tout ce que nous avons dit sur

1 Chap. VII.

lès doctrines de l'Asie centrale et leur influence sur celles des Juifs. Les anges, dit Jude, qui n'ont point gardé leru principauté[1], mais qui ont abandonné leur première demeure, sont détenus dans les fers et dans les ténèbres jusqu'au grand jour du jugement.[2]

Cette idée se reproduit dans les épîtres de S. Pierre[3], qui font également allusion à l'existence de quelques sectes, et plus particulièrement, ce me semble, à celle des Nicolaïtes, docteurs ou simples fidèles devenus fameux soit par la licence de leurs principes, soit par quelque principe de discipline. Ces écrits combattent également les faux prophètes et les fables judaïques.[4]

Évangile de S. Jean.

Les auteurs de doctrines dissidentes paraissent s'être multipliés avec une prodigieuse rapidité surtout vers la fin du siècle. Les premiers chefs du christianisme disparaissant peu à peu, l'enseignement longtemps dominé par leur autorité devint plus libre, et l'entraînement dans des doctrines

1 Chute d'Ahriman, de Satan ou de Bélial.
2 Chap. I, v. 6.
3 Épître II, chap. II, v. 4.
4 *Ibid.*, v. 1 et 18; chap. I, v. 16.

autrefois proscrites par les apôtres fut plus général. De là vient que S. Jean, qui survécut à tous ses collègues, eut aussi plus qu'eux la douleur de voir se multiplier les partisans de la Gnosis. Ses écrits, plus que les leurs, portent les traces de la lutte qu'il eut à soutenir contre elle.

Son Évangile fut rédigé, vers la fin du premier siècle, à Éphèse, l'un des principaux foyers du Gnosticisme gréco-oriental. A cette époque, les doctrines de la Gnosis avaient fait dans cette région de tels progrès, qu'il ne suffisait plus de leur opposer quelques opinions de rectification ou de simple polémique, qu'il fallut des apologies complètes, qui montrassent que le christianisme possédait toute la Gnosis, et plus.

Tel est en très-grande partie le but de la composition historico-dogmatique que l'Église appelle Évangile de S. Jean, et telle est aussi la vraie clef de son interprétation. Partout où la chose est possible, S. Jean oppose une vérité chrétienne à une opinion gnostique, et cela est si vrai que, pour mieux combattre son adversaire, S. Jean emploie souvent le langage même du Gnosticisme.

Ce langage présente d'ailleurs un véritable problème, que nous devons résoudre d'abord. Le disciple chéri de Jésus-Christ d'où le tient-il? Ce

n'est point de Philon, et ce n'est point de l'école d'Alexandrie en général. S. Jean n'a pas visité le Musée de cette ville; il n'en a pas lu les écrits; il n'est pas élève des Juifs hellénistes. Il est le plus direct comme le plus exclusif des disciples de son maître; il n'a suivi aucune autre école. Ce n'est pas le dogmatisme, ce n'est pas le raisonnement, ce n'est pas la spéculation dans le sens de l'Occident qui parle dans ses ouvrages; c'est la conviction du cœur, c'est l'enthousiasme de l'âme, c'est la méditative contemplation, le brûlant amour théosophique de l'Orient. Cependant cette direction, tout en modifiant son langage, n'a pas, seule, pu lui donner le cachet qu'il porte. Une ressemblance si frappante avec celui de la Gnosis, et renfermant néanmoins un tout autre système, a de quoi surprendre. Quel est donc le mot qui nous explique cette énigme?

S'il faut essayer de l'expliquer dans ce qu'il a d'humainement explicable, nous croyons que, dans l'état actuel de nos connaissances sur les derniers temps de cet apôtre, son séjour à Éphèse, ville si riche en spéculations religieuses, peut seul nous fournir des éléments de solution. Peut-être faut-il joindre encore à la diversité des théories religieuses dont j'ai déjà signalé l'existence dans cette

ville[1], les opinions des disciples de S. Jean-Baptiste, qui paraissent s'y être trouvés en nombre.[2] En effet, ni la société judaïque de Jérusalem, ni la société hellénique que S. Jean pouvait rencontrer en Asie mineure, n'ont pu imprimer à son langage la direction qui le caractérise. L'Asie et la Grèce, la Palestine et l'Égypte, représentées et confondues dans Éphèse, nous semblent, au contraire, expliquer ce phénomène.

Comparer sous ce point de vue S. Jean et les Gnostiques, c'est je crois légitimer ce point de vue et répandre sur nos textes sacrés non-seulement un jour nouveau, mais un nouveau degré d'intérêt. Il est certain au moins, que c'est démontrer ce fait remarquable, que les écrits du nouveau Code nous offrent des théories profondément méditées et répondant à tous les besoins d'une lutte animée. Or, ce point de vue jusqu'ici fort négligé, ce me semble, dans l'étude de ces écrits, est justifié par une série de rapprochements que nous allons présenter.

Les Gnostiques, qui furent assez nombreux vingt à trente ans après la mort de S. Jean, pour

1 Voy. ci-dessus, pag. 203 à 205.

2 *Actorum* XIX, v. 1 à 7. Voy. ci-dessous *Sabéens*.

former plusieurs écoles, et dont les précurseurs avaient été les contemporains de cet apôtre — les Gnostiques, pour résoudre les grands problèmes, la création d'un monde matériel par un être immatériel, la chute, l'incarnation, la rédemption et le rétablissement des esprits appelés hommes, admettaient une longue série d'intelligences, chargées d'intervenir dans une série d'opérations spirituelles, et qu'ils désignaient sous les noms de Ἀρχὴ, Λόγος, Μονογενὴς, Ζωὴ, Φῶς et de Πνεῦμα. S. Jean, dès le commencement de son Évangile, montre que c'est Jésus-Christ qui a existé ἐν Ἀρχῇ; que c'est lui qui est ce Λόγος de Dieu, par qui tout a été fait; que c'est lui qui est le Μονογενὴς, la Ζωὴ et le Φῶς, que c'est lui qui répand parmi les hommes le Πνεῦμα, la vie et la lumière divine.

Les Simoniens, les Dokètes et d'autres Gnostiques, marchant sur les traces du judaïsme, enseignaient que l'Éon Jésus-Christ n'avait pas été revêtu réellement d'un corps humain, qu'il n'en avait eu que l'apparence. S. Jean leur répond que le Logos est réellement devenu chair, et que l'on a pu contempler toute sa gloire; que le véritable Plérôme, ainsi que la Vérité et la Grâce (deux Éons gnostiques), étaient en lui; que lui

seul, étant venu du sein de l'Être suprême, a pu le faire connaître.[1]

Les disciples de S. Jean-Baptiste s'étaient attachés exclusivement à ce précurseur du Christ; ils s'étaient contentés de sa morale et de son initiation lustrale, sans reconnaître la mission du Sauveur : S. Jean l'évangéliste leur montra que Jésus-Christ était bien supérieur à leur maître; que ce

1 Chap. I, v. 14 et suivants. — Je ferai remarquer ici que Herder, dans l'un de ses premiers ouvrages, *Erläuterungen zum N. T. aus morgenländischen Quellen*, donne quelquefois des vues très-belles et très-élevées sur les rapports qui existent entre le Zoroastrisme, le Magisme, le Philonisme et la Gnosis, d'un côté, et l'évangile de S. Jean, de l'autre. Cependant il est difficile de se faire une idée précise de la pensée de cet écrivain. Il y suit sa marche ordinaire, il va par sauts et par bonds, avec un peu de critique, beaucoup d'érudition et une pompe infinie d'images du plus grand effet; mais jamais on n'obtient de lui la solution d'une énigme. Nous ne pouvons qu'étendre ce jugement sur son livre *Die älteste Urkunde des Menschengeschlechtes*. Le Zend-Avesta, qu'il venait de recevoir, expliqua tout S. Jean à Herder! Cependant les idées du Zend-Avesta avaient fait bien des migrations, et elles avaient subi bien des modifications, dans l'intervalle de l'exil à la rédaction de cet écrit. Puis, S. Jean, qu'on prétend expliquer par l'Orient, attache si peu de prix à la Perse ou à la Chaldée, qu'il ne rapporte pas même la curieuse visite faite à l'Enfant de la Judée par trois mages.

dernier n'avait offert que le symbole de la purification, le baptême de l'eau, cette lustration si ordinaire chez les Juifs depuis leur retour de la Perse; qu'il avait d'ailleurs lui-même rendu hommage au *Monogénès*, qui seul pouvait donner la sanctification du *Pneuma*[1]; mais qu'en général le baptême extérieur n'était pas l'essentiel, que c'était la régénération de l'homme.[2]

Simon et ses nombreux partisans revendiquaient à la Samarie le fait d'une manifestation de Dieu encore plus éclatante que celle dont s'honorait la Judée. A les entendre, la GRANDE PUISSANCE DE DIEU était apparue aux Samaritains dans la personne de Simon : S. Jean oppose à ces prétentions un entretien de Jésus-Christ avec une femme de Samarie, dont il donne soigneusement les détails, et où Jésus-Christ déclare aux Samaritains que le salut leur vient des Juifs.[3]

L'altière Gnosis et ses diverses branches soutenaient qu'avant le baptême, l'Éon Christos n'était

---

1 Chap. I, v. 30 à 34. *Cf.* Chap. III, v. 22; chap. IV, v. 1, 2.

2 Chap. III, v. 1 à 21.

3 Chap. IV, v. 22. En général, cet entretien prend une tout autre importance quand on l'examine sous le point de vue que nous indiquons.

pas uni avec l'homme Jésus; qu'il n'avait point fait de miracles auparavant, et qu'il n'en fit qu'après cette union : S. Jean l'évangéliste réfute ce sentiment par l'exposition du fait et du dogme de l'orthodoxie apostolique, en rapportant, suivant S. Jean-Baptiste, que c'est le Pneuma de Dieu, et non pas le Christos, qui s'est uni avec Jésus-Christ au baptême, et il ajoute le récit du premier miracle qui révéla, peu après, la gloire du Sauveur.

A côté de ces grandes antithèses et de ces apologies dogmatiques, à côté de cette Gnosis apostolique de céleste origine opposée à la Gnosis pseudonyme de quelques-uns de leurs infidèles disciples, il y a, dans l'évangile de S. Jean, des antithèses et des apologies de symboles qui ne sont pas moins remarquables.

Le grand but de tous les rapports que l'intelligence et le cœur se créent avec Dieu, est de nous unir avec lui de cœur et d'intelligence, union sans laquelle la religion tout entière n'est qu'une vaine aberration. Le méditatif Orient avait fort bien saisi ce principe sacré de la condition humaine, et posé avec une parfaite vérité le dogme de notre émanation de l'intelligence suprême, comme celui de notre réidentification avec lui. Mais, dans ses

théories, il avait souvent altéré ces principes; il les avait poussés jusqu'au panthéisme. Dans ses pratiques, il les avait souvent corrompus. Il avait attribué aux mortifications du corps la régénération de l'homme et la résurrection de la vie divine dans son âme. De là étaient venus et ce dualisme qui partageait l'univers entre deux principes opposés, et toute cette lutte entre l'esprit et la matière, ce combat entre la lumière et les ténèbres qui ne devait cesser qu'avec la fin des choses visibles. S. Jean, d'accord avec tous les apôtres du christianisme, montre que cette identification et cette union avec la Divinité que l'on poursuivait jusque-là de tant de manières, est une œuvre plus difficile et plus intérieure qu'on ne pense; qu'elle exige le perfectionnement de nos facultés, qui sont analogues à celles de Dieu, jusqu'à notre ressemblance avec lui, et que nul ne peut venir à Dieu ou être un avec Dieu, s'il n'est un avec le Christ, le *Monogénès*, la parfaite *image* de Dieu.

Cette union était, chacun le sait, figurée dans les institutions chrétiennes sous des symboles que l'on rencontre aussi ailleurs, et surtout dans les cérémonies mystérieuses du culte de Mithra, le pain et le vin. Par la raison que c'étaient des sym-

boles, ils étaient susceptibles d'interprétations diverses, et par la raison qu'on les trouvait dans les Mithriaques, ceux qui avaient quelque notion de ces mystères — et les Gnostiques furent de ce nombre — en altérèrent bientôt le sens et même le mode de célébration. Voilà, sans doute, pourquoi l'évangéliste montre sans cesse que l'union du chrétien avec Dieu est toute spirituelle, et voilà pourquoi il la présente sous toutes sortes d'emblèmes. Jésus-Christ, dit-il, est le pain céleste, la source d'eau vive qui nous alimente, le cep de vigne auquel nous tenons. S. Jean montre la nécessité du baptême pour obtenir le pneuma, et la nécessité de la cène pour être uni avec Jésus-Christ [1]; mais ce qu'il tient à montrer encore mieux, c'est que tous ces moyens de communion sont purement symboliques [2], et que notre union avec Jésus-Christ est toute spirituelle; que cette union avec lui est la plus parfaite union avec Dieu, parce qu'il est, lui, la plus parfaite image de Dieu, et que seul il a pu dire à son Père céleste:

1 Chap. VI, v. 56. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et je demeure en lui.

2 *Ibid.*, 63. C'est le *Pneuma*, l'esprit qui vivifie; la chair n'est pas utile; les paroles que je dis sont l'esprit et la vie.

« je t'ai fait connaître aux hommes dans toute ta « gloire, » mot auquel les Gnostiques ont attaché, depuis, une telle importance qu'ils en ont fait presque toute la mission de leur CHRISTOS.

Il y a là, on le voit, une suite d'idées, une distribution d'enseignements apologétiques et polémiques, qui se distinguent complétement de tout ce qui se trouve dans les trois autres Évangiles, et ne s'expliquent que par une situation spéciale.

Dejà les exégètes des premiers siècles reconnurent à cet écrit un caractère particulier. Suivant Origène, Eusèbe et S. Chrysostome, il est l'ouvrage d'un *Pneuma* supérieur. [1]

Les interprètes modernes partagent cet avis en ce qu'ils placent S. Jean fort au-dessus des trois autres évangélistes. Il en est toutefois qui ne partagent pas cette opinion, qui trouvent tout au plus dans un ouvrage qu'on ne saurait bien apprécier qu'avec le point de vue que nous avons suivi, les uns, une noble et imposante simplicité [2], les autres, un mysticisme obscur et embarrassé dans ses idées comme dans son langage [3]. D'au-

---

1 Orig., *Comment. in Joann. Ev.* — Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 14. — Chrysost., *Homil.* 2 *in Joh.*

2 Herder, *Erläuterungen zum N. T.*

3 Wegscheider, Introduction à l'évangile de S. Jean.

tres encore contestent cet évangile à S. Jean.[1]

Le but que nous avons indiqué nous dispense de combattre les opinions si erronées ou si incomplètes qu'on a émises sur cet Évangile. En effet, quand les uns ont dit qu'il est dirigé contre les Juifs de toutes les classes, Juifs de la Palestine, Juifs de l'Égypte, Kabbalistes, Philoniens et Hellénistes, chrétiens judaïsants et Juifs antichrétiens[2]; quand les autres ont affirmé qu'il combat les Simoniens et les Cérinthiens[3], les disciples du Baptiste[4] et les Gnostiques en général[5]; quand

1 Cludius, *Uransichten des Christenthums, Altona*, 1808. — Vogel, *Der Apostel Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gerichte.* — Bretschneider, *Probabilia de evangelio et epistolarum Joannis indole. Lipsiæ*, 1820. — Voir les réfutations du dernier de ces ouvrages par Hemsen, Cromie, Weber, Usteri, Stein, Süsskind, etc.

2 Paulus, *Memorabilien*, cahier 8, pag. 149. — Voir sur S. Jean les travaux critiques et philologiques de Grotius, Wollzogen, Walch, Overbeck, Augusti, Storr et surtout ceux de Tholuck, qui entrevoit si bien celles des doctrines de l'Orient dont l'influence sur les écrits de S. Jean est particulièrement sensible.

3 Œder, *De Scopo evangelii Johannis hæresi Cerinthi opposito.*

4 Tittmann, dans ses Opuscules. — Ziegler, *Ueber den Zweck des Joh. Evangel.* — Dewette, *Einleit.*, II, p. 190.

5 La plupart des anciens interprètes.

d'autres, enfin, ont prétendu que c'est aux païens qu'il s'adresse[1], et qu'à tous les hommes dignes de l'entendre il communique l'antique doctrine de la lumière dont Zoroastre a connu quelques rayons qui s'étaient transmis à S. Jean-Baptiste, dont la mission était d'annoncer la lumière du monde[2], ils ont été aussi loin de la vérité que lorsque d'autres interprètes, trompés par quelques analogies de langage, ont considéré ce beau monument comme l'une des premières sources du Gnosticisme, ou du moins des doctrines qui le préparèrent.[3]

Nous l'avons dit, il n'y a rien de gnostique dans le langage, dans les idées de l'évangéliste. S.-Jean emploie ce langage et ces idées pour faire voir que la véritable Gnosis ou le christianisme est bien supérieure à la prétendue science mystérieuse des précurseurs du Gnosticisme qui l'entouraient de toutes parts; que la science de Dieu est dans la personne, dans la vie, dans l'ensei-

---

1 Schulze, *Der schriftstellerische Charakter des Johannes*, pag. 212.

2 Herder; *Erläuterungen*, etc.

3 Russwurm (*Johannes der Donnerer*, p. 17) admet que S. Jean, loin d'avoir réfuté Cérinthe, a servi de précurseur à ce chef de parti.

gnement de Jésus-Christ, qui est la plus parfaite et la seule parfaite manifestation de Dieu.[1]

C'est de la même manière que procède le disciple de son disciple, S. Ignace, lorsqu'il dit dans son épître aux Magnésiens : « Ne vous laissez donc pas égarer par d'*autres doctrines*, ni par de vieux mythes qui sont sans utilité; car si nous vivons toujours selon la loi [Ce sont les docteurs judaïsants qu'il combat.], nous confessons que nous n'avons pas reçu la grâce. Or, les plus divins prophètes ont vécu selon Jésus-Christ; ils n'ont été persécutés que parce qu'ils étaient inspirés par sa grâce, pour convaincre les incrédules qu'il est un seul Dieu, qui s'est manifesté lui-même par son fils, lequel est le Logos éternel, et qui n'est pas issu de la Σιγή [Ici c'est évidemment un parti gnostique antérieur à celui de Valentin, que S. Ignace réfute à la manière de S. Jean.], et qui a pleinement satisfait celui qui l'avait envoyé. » C'est là une nouvelle réfutation indirecte.[2]

---

1 M. Seiffarth (*Special-Characteristik der Johanneischen Schriften, Leipzig,* 1823) dit fort bien que l'intention de l'évangéliste est de donner une déduction dogmatique sur la dignité du Sauveur, en suivant le fil des principaux événements de sa vie. Voy. pag. 38, *sq.*

2 Ignat., *Ad Magnes. Edente* Hefele, pag. 89.

La tendance à la fois polémique et apologétique de cet évangile serait moins évidente aujourd'hui, qu'il faudrait encore l'admettre. Les assertions des plus anciens écrivains du christianisme sont à cet égard si positives et si unanimes, qu'on ne saurait les révoquer en doute sans tomber dans un scepticisme qui détruirait l'histoire de cette grande époque. S. Irénée, qui avait les traditions d'un disciple de l'auteur, S. Polycarpe, dit expressément que cet évangile avait pour but de combattre les Cérinthiens, les Nicolaïtes, et les doctrines qui préparèrent celles de Marcion et de Valentin.[1]

On a objecté, quant aux Nicolaïtes, qu'ils n'enseignaient point d'hérésies en matière de dogme: nous ne tarderons pas à faire voir que c'est une erreur. On a répondu, quant aux Cérinthiens, que les doctrines de leur chef étaient trop nouvelles à cette époque pour mériter une si éclatante réfutation : nous montrerons le contraire. On a dit, au sujet des Marcionites et des Valentiniens, qu'ils n'existaient pas au temps de S. Jean, et cela est très-vrai; mais cela était encore mieux su de S. Irénée que de nous, et il ne s'agit que de comprendre cet écrivain, pour n'avoir pas à le con-

---

1 Irenæus, *Adversus hæreses, lib.* 3, *p.* 318, *ed. Grabe.*

damner. En effet, que dit-il? Après avoir parlé des Nicolaïtes et des Cérinthiens, il rappelle ce principe de S. Jean, *Que le monde a été fait par Jésus-Christ*, et il ajoute que, selon les opinions de Marcion, de Valentin et d'autres Gnostiques, ce n'est pas Jésus-Christ, mais ce sont les esprits inférieurs *qui ont fait le monde*. On le voit, S. Irénée ne dit pas que ce fut contre Marcion, Valentin et d'autres Gnostiques qui n'existaient pas au temps de S. Jean, que cet auteur écrivit son Traité dogmatico-biographique, mais contre les opinions de ces chefs, opinions qui existaient longtemps avant eux.

C'est aussi dans ce sens qu'il faut entendre les témoignages d'Origène, de S. Chrysostome, de S. Épiphane et de S. Philastre, dont quelques-uns, à la vérité, articulent l'anachronisme qui est reproché à S. Irénée, mais qui proclament, tous, de la manière la plus positive, ce résultat, que S. Jean combat les doctrines qui, vingt ans après lui, se montrent ouvertement dans plusieurs écoles de l'Égypte et de la Syrie [1]. S'appuyant de leur commune autorité, un savant de nos jours a pu

1 M. Lücke, dans ses Commentaires sur S. Jean, vol. I, pag. 226.

dire avec raison que S. Jean, en combattant la souche commune du Gnosticisme dans les germes qui en existaient tout autour de lui, en a combattu aussi les diverses branches. M. Dewette lui-même, tout en niant que cet évangile soit dirigé contre les Gnostiques, ce qu'on n'aurait jamais dû dire, pense que S. Jean a voulu donner à la *spéculation qui se réveillait de son temps sur la connexion entre les révélations de l'Ancien Testament et celles du Nouveau, une direction meilleure* [1], hypothèse qui est démentie ouvertement par toutes les pages de cette composition.

Épîtres de S. Jean.

Les épîtres de S. Jean, dont le langage, ainsi que celui de l'Apocalypse, indique un même auteur [2], décèlent le même but polémique, surtout

---

1 *Lehrbuch der histor. krit. Einleitung*, II, pag. 188.

2 Eichhorn, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, II, pag. 376 et suivantes. — Bretschneider, *Probabilia*, pag. 152, et beaucoup d'autres, sont d'une opinion contraire. Dewette, *Einleit.*, II, pag. 355. — Je préfère de beaucoup à l'opinion de quelques modernes, celle de S. Irénée, Origène, Clément d'Alexandrie, qui avaient tous les écrits chrétiens et judaïques de leur temps, tandis que nous n'en avons plus que des débris.

la première, qui est la dernière en date. L'apôtre y conjure ses partisans de ne pas écouter tous les esprits, parce qu'il en est beaucoup de faux. Il donne à ces faux docteurs la qualification d'*anti-christ*, nom d'autant plus mérité qu'ils n'attribuaient à Jésus-Christ qu'une apparence, qu'un fantôme de corps.

Cette opinion, si chère à Cérinthe, à tous les Dokètes et à beaucoup de Gnostiques, était très-répandue au temps de S. Jean. Elle l'était long-temps avant lui. Elle était commune au monde grec et au monde asiatique. En effet, suivant la mythologie des Grecs, les dieux et les génies prenaient et quittaient, à leur gré (l'histoire de Jupiter et de Mercure l'atteste comme l'Iliade tout entière des apparences de corps humain. Aussi deux des missionnaires du christianisme, Paul et Silas, furent pris en Asie mineure, l'un pour le chef de l'Olympe, l'autre pour le dieu de l'éloquence. Suivant les docteurs du judaïsme, les anges se montraient de la même manière. « J'étais avec vous tous les jours, dit l'archange « Raphaël à Tobie, au moment de le quitter; je « ne mangeais pas, je ne buvais pas : vous en « voyiez l'apparence. »

Rien n'était plus contraire au système de l'in-

carnation, qui est la base même du christianisme, qu'une opinion qui réduisait la vie de Jésus-Christ à une sorte d'apparition mythologique ou de parade d'anthropomorphisme. Et cependant c'est ainsi que les Gnostiques et leurs précurseurs, les Dokètes, entendaient la vie de Jésus-Christ. Il était donc impossible que les apôtres tolérassent cette opinion, et elle est évidemment combattue dans les épîtres de S. Jean. [1]

Cet apôtre rejette dans ses épîtres une idée plus directement gnostique. Il parle d'hommes *qui reniaient le père*. Que veulent dire ces mots? Certes, ce n'est pas un simple athéisme qu'on caractériserait de cette manière; ce n'est pas *Dieu* que niaient ces docteurs, c'est Dieu en sa qualité de *Père*. Or, niaient-ils qu'il eût un *fils*, et par conséquent qu'il fût *père* en ce sens? Je ne le pense pas, car, le nom de *père*, pour une raison ou pour une autre, est donné à l'Être suprême dans toutes les langues et dans toutes les religions. Ce n'est donc pas là qu'il faut chercher l'hérésie combattue par l'apôtre sous le nom *père de Jésus-*

---

1 Épître I, chap. II, v. 18 et 19; chap. IV, v. 2 et 3. — Ilgen, *Die Geschichte*, etc., l'Histoire de Tobie d'après trois textes différents; introduction, pag. 263. — Bertholdt, *Verosimilia de origine Evangelii Joannis*, pag. 45.

Christ ou Dieu *le père;* elle est ailleurs; elle est autre. Est-ce cette opinion devenue plus tard si commune chez les Gnostiques, que le *Jéhovah* des codes judaïques, désigné par les chrétiens comme *père*, n'était pas l'Être suprême; qu'il n'était qu'un esprit secondaire, qu'un agent, et même un agent peu digne du Dieu des perfections [1]?

Apocalypse de S. Jean.

L'Apocalypse de S. Jean, composition tellement orientale qu'il faudrait presque à l'Occident une autre apocalypse pour nous l'expliquer, et qui peut-être recevrait quelque jour de l'ouvrage que sous le même titre l'antiquité chrétienne avait composée au nom de S. Pierre, est un des monuments les plus curieux dans l'histoire des doctrines gnostiques. Cet ouvrage n'est ni apologétique ni polémique dans le sens ordinaire de ces mots; il n'est dirigé contre aucune secte et ne plaide pour aucune cause en particulier. Mais il peint, sous les plus fortes images qu'ait jamais employées le génie oriental, les dernières scènes de la grande lutte que la nouvelle religion devait soutenir contre le paganisme et le judaïsme; et il célèbre le dernier triomphe des doctrines chré-

---

1 Épître I.re, chap. II, v. 22.

tiennes contre toute la puissance des hommes et des démons conjurés contre elle. Or, en traçant les traits de cette épopée prophétique[1], il était impossible que l'auteur n'eût pas en vue les systèmes dont il peignait la lutte. Et de là vient que nous trouvons partout des allusions à toutes les doctrines du temps; de là vient que le Zend-Avesta, les codes judaïques, Philon et la Gnose y sont partout en présence; de là vient enfin que les Gnostiques, qui prenaient partout où ils trouvaient, ont pu faire tant d'emprunts à l'Apocalypse.

En effet, au premier examen on découvre une foule d'analogies. Les sept Esprits qui entourent le trône de l'Éternel, dès le début de ce grand drame, et qui jouent un rôle si puissant dans tout son cours[2], qui sont partout les premiers instruments des volontés et des vengeances divines, rappellent les sept Amshaspands du Parsisme, comme les vingt-quatre Anciens, qui offrent à l'Être suprême les premières supplications et les pre-

---

1 Eichhorn, qui était si spécialement appelé à juger cette magnifique et tout orientale composition, en a saisi surtout le caractère symbolique et combattu l'idée qu'elle était un *drame*. Mais il faut dire qu'il prenait ce mot dans un autre sens que ceux qu'il réfutait.

2 Chap. I, v. 4.

miers hommages, rappellent les chefs mystérieux du judaïsme, et préludent aux Éons du Gnosticisme. Jésus-Christ, le Monogénès de la création, et qui est aussi celui de la résurrection[1], réunit les qualités de l'Ormuzd et du Sosiosch du Zend-Avesta, ainsi que celles de l'Ensoph de la Kabbale, et celles du Καρπιστής de la Gnose, titre sous lequel figure même un ange spécial[2]. L'idée, que les vrais initiés du christianisme et les vrais fidèles du Christ sont faits rois et prêtres, est à la fois persane, judaïque, chrétienne et gnostique[3]. Le zéruané-akeréné ne peut se méconnaître dans cette définition de l'Être suprême, qu'il est à la fois Alpha et Oméga, le commencement et la fin, c'est-à-dire, le temps sans bornes.[4]

Les profondeurs de Satan que l'homme ne saurait sonder[5]; le triomphe qu'il obtient, pendant quelque temps[6], par ses ruses et ses vio-

---

1 Chap. I, v. 5.

2 Chap. XIV, v. 13.

3 Chap. I, v. 6; chap. V, 10. — Herder, *Erläuterungen zum N. T. aus einer morgenl. Quelle*, pag. 73.

4 Chap. I, v. 8.

5 Chap. II, v. 24.

6 Chap. XIII, v. 5.

lenées; son enchaînement par un ange[1], la réprobation dont il est l'objet; sa précipitation dans le lac de métal; ses noms de *serpent* et de *dragon*: en général, toute la lutte des esprits ou des armées célestes contre les méchants[2], ce sont là autant d'idées et de désignations également reçues dans le Zend-Avesta, la Kabbale et la Gnose.

On trouve même dans l'Apocalypse cette singulière idée du Parsisme qui considère quelques-uns des plus vilains animaux comme autant de Dews ou de véhicules de Dews.

Les Gnostiques ont pu prendre aussi, dans ce livre et dans le tableau qui présente la lutte entre la femme entourée de lumières et le démon des ténèbres, leurs spéculations sur la Sophia et ses souffrances.[3]

Enfin, les idées de la garde de la terre par un bon ange, du renouvellement de ce globe et des cieux, ainsi que du triomphe final des hommes saints et purs, sont autant de vérités orthodoxes opposées aux théories entremêlées de mille erreurs qu'on trouvait dans les systèmes dont les

---

1 Chap. XX, v. 1, 2.
2 Chap. XII, v. 7.
3 Chap. XII, v. 1 à 6.

doctrines planaient devant les yeux du prophétique auteur de l'Apocalypse.

A ces traits qui concernent les idées et le langage, nous ajouterons quelques observations sur les symboles qu'emploie l'écrivain sacré.

Le mauvais génie, le chef de l'empire des ténèbres, est caractérisé par lui de la même manière que dans le Parsisme, le Judaïsme, la Kabbale et la Gnose : ce démon, c'est le rusé serpent, le vieux dragon.

Le génie qui ramène les hommes égarés par la chute, qui protége les bons et les appelle à la résurrection, est peint par S. Jean avec une faucille. C'est le Καρπιστής, le Horus de la Gnose.

Une marque particulière, Σφραγὶς, distingue, chez lui comme chez les Gnostiques, ceux qui ont pris part à la rédemption de ceux qui persévèrent dans les ténèbres.[1]

Comme dans le Parsisme[2], l'*or* et les *vêtements blancs* sont à ses yeux les signes d'une haute perfection, d'une pureté divine, tandis que le bois de la vie[3], Ξύλον τῆς ζωῆς [qui n'est autre que le

---

1 Chap. IX, v. 4.
2 Chap. III, v. 18.
3 Chap. II, v. 7.

bois de la croix, avec une allusion mystique à l'arbre de la science et de la vie du paradis], et l'épée flamboyante à deux tranchants [1], figurent dans la symbolique de S. Jean, comme dans celle du Gnosticisme.

Il n'est pas jusqu'au nombre mystérieux de 365 et jusqu'au nom correspondant d'*Abraxas*, qui ne trouvent des types dans le nombre si fameux de 666 et dans le nom d'*Abaddon.* [2]

Quant aux questions qui se sont élevées sur l'authenticité de l'Apocalypse et d'autres écrits apostoliques, elles sont étrangères à nos recherches. Que ces ouvrages soient tous de S. Jean et de S. Paul, ou que certains d'entre eux soient d'autres écrivains du christianisme, ils datent dans tous les cas du premier siècle de notre ère, et constatent dès lors les faits que nous en tirons. Nous dirons pourtant que les raisons mises en avant par MM. Schleiermacher et Bretschneider, contre l'authenticité des épîtres à Tite et à Timothée, de l'Évangile, des Épîtres et de l'Apocalypse de S. Jean, sont victorieusement combattues par les réponses des critiques les plus distingués. La con-

---

1 Chap. II, v. 12.
2 Chap. XIII, v. 18.

sidération que certains Gnostiques ont rejeté les épîtres de S. Paul, est balancée par celle que beaucoup d'entre eux s'appuient sur les ouvrages de S. Jean.

Je puis donc résumer ce long chapitre sur les origines chrétiennes du Gnosticisme, en disant que, pour moi, il résulte des principaux monuments du christianisme, avec une évidence incontestable :

1.° Que les doctrines persanes, judaïques et philoniennes, étaient répandues, dès l'époque des apôtres, dans la plupart des pays où ils vinrent établir la religion qui devait remplacer toutes les autres, et particulièrement dans l'Égypte, la Palestine, la Syrie, l'Asie mineure et les régions ou les îles qui touchaient à ces contrées.

2.° Que ces doctrines, qui renfermaient les germes de la Kabbale et du Gnosticisme, s'étaient déjà glissées, vers la fin du premier siècle, dans le sein de la société chrétienne, et que, dans plusieurs communautés, des chefs puissants y formaient école contre les apôtres, au nom de ces doctrines.

Il résulte, d'un autre côté, de l'examen que nous venons de faire des codes chrétiens et des enseignements qui en ont précédé la rédaction,

que les anciennes doctrines mystérieuses de la Grèce, jointes à celles des écoles philosophiques, se sont rencontrées dans Alexandrie, et particulièrement dans l'école judaïque, avec les spéculations orientales, dont elles s'étaient peut-être détachées originairement. En effet, non-seulement ces deux systèmes d'opinions, d'ailleurs si divers dans leurs principes et dans leurs conséquences, se sont rapprochés dans les écrits de Philon; ils se sont rencontrés en Palestine et en Asie mineure, comme en Égypte, grâce à la migration que firent le Parsisme et ses branches, par suite des communications si multipliées qu'avaient établies entre les Perses, les Juifs et les Grecs, la captivité de Babylone et les conquêtes d'Alexandre.

Il résulte, enfin, de tout ce que nous venons de voir sur la liaison de ces doctrines, qu'elles forment, depuis les époques les plus reculées jusqu'à l'apparition du christianisme, une chaîne d'enseignements qui se rattachent les uns aux autres sans interruption et sans lacune.

LIVRE II.

AUTEURS ET CHEFS DU GNOSTICISME AVANT LA FONDATION DE SES PRINCIPALES ÉCOLES.

CHAPITRE PREMIER.

Observations générales.

Nous venons de voir à leurs sources diverses, à leur état de dispersion, les éléments de tout genre que les Gnostiques ont réunis en un système général, en une sorte d'éclectisme analogue à celui que les Juifs d'Alexandrie ont formé entre le judaïsme et la philosophie de la Grèce, à celui que les philosophes d'Alexandrie ont formé entre le platonisme, le péripatétisme et le pythagoréisme, à celui que les docteurs chrétiens d'Alexandrie, S. Clément à leur tête, ont formé entre ces systèmes et le christianisme. Nous allons examiner maintenant quels sont les véritables auteurs, les chefs qui ont fondé l'éclectisme gnostique.

Il y a deux opinions à cet égard. Suivant l'une ces chefs sont Basilide, Valentin, Bardesane et Marcion; suivant l'autre, c'est au contraire une génération plus ancienne de près d'un siècle, ce sont Euphrate, Simon, Cérinthe, et Ménandre.

Cette seconde opinion est la nôtre. Les faits la mettront hors de doute.

On pourrait aller plus loin, et chercher les véritables fondateurs du Gnosticisme parmi les contemporains de Philon et de Jésus-Christ lui-même. L'histoire, à la vérité, n'a pas conservé les noms de ces personnages plus ou moins obscurs, mais les allusions de S. Jean et de S. Paul en mettent l'existence hors de doute. Elles établissent, autant que des allusions peuvent établir un fait, celui qu'à côté des chefs de doctrines dont les noms ont bravé l'oubli des temps, il y en a eu d'autres qui sont restés inconnus même aux écrivains du second et du troisième siècle de notre ère. En effet, Euphrate, Simon, Cérinthe, Ménandre et Dosithée, les premiers auteurs connus du Gnosticisme, se rattachent tellement, d'un côté, aux derniers docteurs du parsisme, du judaïsme, de la Kabbale et de l'école philonienne, qu'il faut admettre un enchaînement quand même on ne saurait plus le démontrer.

Le Gnosticisme commence donc avec le christianisme; et si la puissance des doctrines qu'enseigna ce dernier et qui produisirent des mouvements si merveilleux, n'avait pas absorbé l'attention des auteurs chrétiens de cette période, ils nous feraient connaître, sans doute, un bien plus grand nombre de ces chefs qui précédèrent Basilide, Valentin, Saturnin, Bardesane, Cerdon et Marcion.

Plus le christianisme se répandait en Égypte, en Orient et en Grèce, et plus il acquérait de partisans alliant au désir de recevoir ses lumières, l'orgueil de lui donner les leurs. Ces hommes savaient avec quelle facilité s'étaient jadis confondues les opinions persanes, assyriennes et chaldéennes sur les bords du Tigre et de l'Euphrate, les opinions égyptiennes et grecques sur les bords du Nil, les opinions persanes et judaïques sur ceux du Jourdain. Ils devaient se flatter que les opinions chrétiennes se mêleraient, à leur tour, avec celles des régions où elles venaient s'établir. Si l'esprit humain a suivi dans l'adoption du christianisme la marche qu'il avait suivie constamment jusque-là, cet éclectisme qui forme l'essence de la Gnosis, était inévitable. Dès lors on conçoit que S. Pantène, qui transporta dans

les croyances chrétiennes des principes de stoïcisme; Justin, martyr, et Athénagore, qui sentaient le platonisme; Ammonius, qui flotta si bien entre Platon et Jésus-Christ, qu'il eut à la fois des disciples chrétiens et des disciples païens; Origène et S. Clément d'Alexandrie, qui professèrent ouvertement l'éclectisme en philosophie; Tatien et Manès, qui confondaient les doctrines orientales avec celles des apôtres; Tertullien et S. Augustin, dont l'un pencha toujours pour l'Orient et l'autre pour la Grèce, on conçoit, dis-je, que tous ces éclectiques aient eu plus d'un prédécesseur.

Nous allons faire connaître ceux qui frayèrent la route aux philosophes que l'on considère ordinairement comme les plus anciens fondateurs des écoles gnostiques; mais on doit être persuadé qu'ils avaient eu plus d'un prédécesseur dont l'histoire a perdu le nom.

CHAPITRE II.

Euphrate.

A la tête des premiers docteurs du Gnosticisme, de ceux qu'on trouve après l'établissement des doctrines chrétiennes elles-mêmes, on cite

Euphrate. Ce personnage appartient néanmoins plus aux temps fabuleux qu'aux temps historiques du Gnosticisme. Ce n'est pas un des hommes qui ont été en rapport avec les apôtres du christianisme, et qui se sont constitués leurs adversaires dans le sein même de leurs communautés; c'est un docteur dont on ne sait ni quand il naquit, ni où il vécut, ni ce qu'il enseigna, et ce savant dont Origène ne dit qu'un mot, et qui nous offrirait bien peu d'intérêt, si Mosheim n'en avait fait le fondateur de la première secte gnostique et n'y avait rattaché la question de l'origine des Ophites.

En effet, dans son ouvrage contre Celse, Origène reproche à un certain Euphrate, d'avoir puisé ses arguments contre le christianisme dans les croyances de sectes détachées de l'Église, et surtout chez les Ophites, au lieu de consulter la foi des chrétiens orthodoxes et les codes sacrés, la source la plus pure[1]. « Or, les Ophites, ajoute « Origène, ne sont pas chrétiens; ils sont les « plus grands adversaires de Jésus-Christ. »

De cette donnée Mosheim part pour considérer les Ophites, non plus comme une *secte détachée du christianisme*, mais comme une *secte judaïque*;

---

1 *Lib. VI*, §. 28, *p.* 294, *ed. Spencer.*

et, quoiqu'il n'ait aucune estime pour la chronologie de S. Philastre de Bresse, il cite cet écrivain[1] pour établir une hypothèse de la plus haute importance. C'est celle que la secte des Ophites est antérieure au christianisme; qu'elle s'est divisée en deux branches, dont l'une a reçu quelques principes de la religion chrétienne, tandis que l'autre a conservé pour cette doctrine une aversion profonde.[2]

Mais, dira-t-on, qu'est-ce que cette secte judaïque, improvisée et divisée en deux par Mosheim, a de commun avec Euphrate? On va le voir.

Un autre passage d'Origène, où cet écrivain rapporte que les Ophites parlaient avec respect d'un certain Euphrate, dont ils tenaient leur doctrine[3], a montré à Mosheim le fondateur de la *secte antéchrétienne* qu'il avait découverte, et un passage des actes du dixième concile général, tenu en *six cent quatre-vingt-un*, où Euphrate est nommé après trente-quatre autres gnostiques, dont quelques-uns n'ont jamais existé[4], lui a fait connaître Euphrate comme le plus ancien des

1 *Hæres. VI.*
2 *Geschichte der Schlangenbrüder*, p. 19 et suivantes.
3 Orig. *c. Celsum*, version de Mosheim, p. 647.
4 *Harduini collect. concilior.* t. III, p. 1287.

Gnostiques. De plus, un surnom donné à ce docteur si inconnu, celui de *Persicus*[1], prouve, toujours aux yeux de Mosheim, l'origine orientale de sa personne et de son système, et lui fait voir, dans l'un et l'autre, ce mélange de Zoroastrisme et de Judaïsme, qui, pour d'autres auteurs, est, heureusement, mieux attesté par des monuments que par des combinaisons de ce genre.

Nous croyons n'avoir omis aucun élément de ces combinaisons, si ce n'est l'induction tirée du nom hébraïque de cette secte[2]; circonstance qui ne prouve rien, puisque les noms de sectes se traduisaient alors aussi facilement que la terminologie des systèmes, comme nous verrons dans l'exposition de celui des Valentiniens.

Voilà donc comment Mosheim procédait dans cette question. Mais ce qui détruit toute l'induction qu'il tire du passage où Origène semble

---

1 Si cette épithète n'était qu'une faute de copiste, et si au lieu du mot *περσικός* on lisait *περατικός*, Mosheim aurait raison de rattacher Euphrate aux Ophites. On voit, suivant Théodoret (*Hæret., Abul., comp. I, c.* 17), que les Pérates étaient une branche ou une sorte d'Ophites; mais il aurait tort de le placer avant l'ère chrétienne.

2 *Theodoreti quæstio* 49 *in libr. IV Regum, opp.*, T. 1, pag. 354.

placer les Ophites dans le judaïsme, c'est un autre passage du même écrivain, où les Ophites figurent au même rang que les Marcionites, les Basilidiens et les Valentiniens, ce qui est leur juste classification.[1]

Il est vrai que dans ce cas on ne sait plus à quel titre Origène renie les Ophites comme secte chrétienne. Toutefois, quand on considère de quelle manière les docteurs de l'Église traitaient ceux qui déviaient de leurs principes sur Jésus-Christ, on comprendra son jugement. Non-seulement ils ne prenaient pas de tels hommes pour des chrétiens, mais encore ils les dépeignaient comme les plus dangereux ennemis du christianisme, comme les adversaires personnels du Sauveur. C'est en ce sens qu'Origène dit des Ophites qu'ils *n'étaient pas chrétiens*, et rien n'autorise Mosheim à conclure de ces paroles une secte de Juifs.

Ce qui ajoute à tous nos doutes sur l'existence d'une secte d'Ophites chez les Juifs, c'est qu'aucun écrivain des premiers siècles ne les mentionne. Il y a plus, une espèce de catéchisme symbolique des Ophites, qu'Origène attribue à cette secte si ennemie de Jésus-Christ, s'accorde si bien avec les enseignements des Ophites sectaires chrétiens, que

1 Origenes, *Commentar. in Matth.*, *opp.*, t. III, p. 852.

l'on ne peut plus admettre désormais d'Ophites-Juifs.

Néanmoins, si l'Ophitisme n'est pas antérieur à la religion chrétienne, il nous paraît en avoir suivi de très-près l'établissement, et il n'est pas impossible qu'Euphrate en ait été l'un des auteurs. Il n'est pas impossible qu'il fût né dans le judaïsme, et qu'il ait été familiarisé, dès sa naissance, avec ces doctrines de la Perse que l'ophitisme réfléchit incontestablement. Mais de toutes ces possibilités on ne saurait tirer un fait aussi curieux et aussi grave que l'existence d'une secte gnostique antérieure au christianisme, et Euphrate, comme nous l'avons dit, reste un personnage fabuleux dans les origines de la Gnose.

CHAPITRE III.

Simon le magicien.

Peu d'auteurs nous parlent d'Euphrate; aucun ne le désigne comme l'un des chefs du Gnosticisme; la plupart nomment *Simon* et *Cérinthe* comme deux sources d'où seraient sortis, suivant leur langage, des fleuves d'une pernicieuse hérésie. Il y a de l'exagération dans ces renseigne-

ments; du moins à l'égard de Simon, qui fut moins un savant chef de secte qu'un avide *goète*, ou faiseur de miracles. Mais ce qui résulte certainement de l'accord de tant de traditions, c'est que Simon et Cérinthe sont les plus anciens docteurs qu'on ait pu considérer comme auteurs de sectes gnostiques.

Simon le Samaritain ou le magicien, que, depuis quelque temps, on bannit du christianisme, du judaïsme et du gnosticisme, fut à la fois un faux chrétien, un faux Juif, un faux prophète et un faux messie; mais il fut un véritable Gnostique.

Quand on prétend qu'il ne fut pas faux chrétien, par la simple raison qu'il ne fut pas chrétien, on ne considère pas qu'il reconnaissait indirectement la divine mission de Jésus-Christ. En disant qu'il apparaissait *comme Dieu le père* dans la personne de Simon, tandis qu'il avait apparu *comme Dieu le fils* dans la personne de Jésus-Christ, il admettait évidemment l'origine céleste du christianisme, et il s'identifiait lui-même avec l'auteur de cette religion. Il était donc chrétien jusqu'à un certain point : c'est-à-dire, il était faux chrétien.

Simon, familier à la fois avec les doctrines de l'Orient et de la Grèce, contemporain des apô-

tres et témoin des merveilles qu'ils opéraient, saisit le christianisme sous ce point de vue pratique sur lequel il avait déjà concentré ses spéculations. Il crut y voir, dans toute son étendue et dans toute sa perfection, l'art de disposer des forces secrètes de la nature et de l'assistance des esprits célestes, pour opérer des miracles, ce qui était depuis longtemps un objet de la plus haute ambition pour tous les sages de son temps, et ce qui devait les élever, dans leurs efforts *goétiques*, au-dessus de tous les autres philosophes. Simon avait pratiqué, pendant quelque temps, cette magie qui s'était répandue, depuis l'exil des Juifs et les conquêtes d'Alexandre, des régions centrales de l'Asie, où Zoroastre n'avait pu la détruire, sur la Judée, l'Égypte, la Syrie et la Grèce, où elle s'était enrichie considérablement. Quoique ces sortes de *goètes*, qui alliaient la métaphysique et l'ascétisme à la théurgie, fussent nombreux à cette époque, Simon avait acquis par ses prestiges une haute renommée en Samarie. Lorsque les apôtres du christianisme le rencontrèrent dans ce pays, le peuple l'appelait la grande puissance de Dieu [1]. Cette désignation kabbalistique et

1 Ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ μεγάλη.

gnostique est digne d'attention. Elle n'a pu être donnée à Simon que par les doctes du pays de Samarie, ou bien, les idées du système des émanations s'étaient répandues jusque dans les classes du peuple.

Frappé du pouvoir qu'ils avaient de communiquer les dons du *Pneuma*, que les missionnaires inférieurs n'avaient pu conférer aux candidats dans l'initiation du baptême, Simon vit en eux des missionnaires thaumaturges de l'ordre le plus élevé. Déjà il avait reçu le baptême; il attendait avec impatience la communication du pneuma, dont il avait entendu célébrer les effets. Il demandait plus, le pouvoir de communiquer lui-même ce pneuma, et il offrit aux apôtres ses trésors en échange de leur art. Les apôtres, qui dédaignaient les trésors; qui les regardaient comme un moyen de corruption; qui traçaient une ligne de démarcation absolue entre les doctrines de leur maître et celles de tout autre; qui ne connaissaient qu'une seule théurgie, qu'un seul moyen de se mettre en rapport avec les puissances célestes, celui de leur ressembler par ce renouvellement moral qu'ils nomment la régénération et dont le baptême était le symbole; les apôtres, qui ne possédaient d'autre thaumaturgie que le pouvoir qu'ils tenaient de la

grâce de Dieu, durent rejeter avec indignation la demande du Samaritain. Ils ne pouvaient éprouver aucun sentiment de haine pour sa personne. Leurs successeurs n'ont pas traité Simon avec la même indulgence : ils en ont fait le plus astucieux et le plus méchant des hommes.

Ce n'est pas ainsi qu'il se montra aux apôtres. Lorsque S. Pierre refusa ses trésors avec une imprécation animée, Simon répondit avec une modération qui constatait sa bonne foi et sa déférence pour les apôtres : Priez Dieu pour moi, afin qu'il ne m'arrive aucun de ces maux dont vous parlez [1]. C'est là le langage d'un enthousiaste qui a peur, ce n'est pas celui d'un imposteur qui se joue de l'art qu'il veut revendre un peu mieux qu'il ne l'a acheté.

Simon était, en effet, un enthousiaste théosophe tel que les Apollonius de Tyane et les Peregrinus Proteus. Ce n'était pas un imposteur politique, tel que les Bar-Cochba et les autres faux messies.

Ce qu'il devint après la scène que nous venons de rapporter, on l'ignore; car on n'a plus d'autres faits sur sa vie; on n'a plus que des traditions

---

1 Actes des apôtres, chap. VIII, v. 9 à 24.

où tous les faits sont altérés. Il paraît qu'après la scène qui amena une séparation, il se fit sinon un système, du moins un certain ensemble d'opinions, dont il fut la première dupe. Avec cet esprit d'éclectisme qui caractérise l'époque, il unit à quelques idées chrétiennes qu'il avait entrevues dans les enseignements apostoliques, les éléments que lui fournissaient la Kabbale, l'Égypte, la Perse et la Grèce; il s'en fit un système où rien ne peut étonner, si ce n'est le rang que s'y assigne l'auteur, et ce rang même ne devra pas surprendre ceux qui pardonnent à Pythagore le récit de ses hauts faits au siége de Troie.

Nous commettons souvent avec notre *haute critique* l'anachronisme le plus ridicule, lorsque nous jugeons les sages ou les fous de l'ancien Orient d'après les théories de notre métaphysique occidentale. Wieland, au contraire, a saisi parfaitement l'esprit qui caractérise quelques-uns des hommes remarquables de l'époque qui nous occupe, dans son *Histoire secrète du philosophe Peregrinus Proteus*, abstraction faite des détails, qui sont de pure fiction.

Il est vrai que la pneumatologie moderne est tellement bornée dans son détachement de la théologie et de l'anthropologie, que nous ne con-

cevons plus la hardiesse de celle des anciens, qui la confondaient avec ces deux sciences, et souvent avec la cosmologie, au point d'en faire une étude d'une grande richesse et d'une harmonie à laquelle nous n'entendons plus rien aujourd'hui. Cependant nous sommes forcés de convenir que l'univers forme un ensemble, et que ce monde intellectuel, dont nous ne savons plus rien dire, en est l'élément le plus essentiel. Pour comprendre un peu Simon, il faut oublier un instant l'état actuel de la spéculation et se transporter dans le siècle des croyances et dans le pays des intuitions.

L'idée, que tout ce qui existe se rattache à un seul Être suprême, qui, élevé au-dessus de tout et ordinairement caché aux hommes, se révèle à ceux qui le charchent, sous des noms divers et sous diverses formes, était une des opinions anciennes de l'Orient. Elle s'était communiquée aux régions de la Méditerranée[1]. Elle s'était renouvelée par les événements si extraordinaires dont l'une de ces régions venait d'être le théâtre. Un prophète, le fils de Dieu, chargé d'une révélation plus haute que les autres, venait d'y naître au mi-

1 Irenæus, *Adversus hæreses*, *I*, *c.* 23, S. 1.

lieu des circonstances les plus miraculeuses. Simon ne saisit pas ce fait en chrétien; il pensa, au contraire, que, malgré la diversité des formes, il y avait un degré de révélation dans toutes les religions. Ce principe lui permit d'envisager non-seulement le polythéisme, son culte et ses institutions, comme une chose permise par Dieu lui-même [1], mais encore d'établir, sous un nom différent, un principe qu'un écrivain distingué de nos jours a fait valoir comme une maxime de la plus haute civilisation politique, et de la plus pure philosophie religieuse. [2]

Cependant Simon était né dans les croyances du judaïsme, qui conservent toujours sur l'esprit de leurs partisans la force des premières impressions. Il leur subordonna ses principes. Ainsi que plusieurs chrétiens judaïsants des premiers siècles, il admit que les manifestations de l'Être suprême, comme *Père* ou Jéhovah, comme *Fils*

---

1 Origenes, *Contra Celsum, lib. VI, c.* 1, §. 11, *Cf. lib. V, c.* 8, §. 4.

2 Le *sentiment religieux* qui, suivant le système de M. Benjamin Constant, se concilie avec toutes les formes, n'est qu'une expression différente du principe de Simon. Voy. De la religion considérée dans sa source, ses formes, ses développements, t. I, p. 34.

ou Christ, et comme *S. Esprit*, n'étaient qu'autant de modes d'existence ou de vertus (δυνάμεις) différentes du même Dieu [1]. Dans cette hypothèse, Simon se nommait la *première puissance* de Dieu; selon d'autres, il traitait le Dieu des Juifs d'ange subalterne, et se disait, lui, le *père* ou le dieu suprême.

Plus cette manière de voir se rapprochait du judaïsme et du christianisme, pour lesquels il se sentait une si profonde vénération, plus elle lui paraissait de nature à réunir les Juifs et les Chrétiens, surtout à une époque où beaucoup de Juifs, déjà reçus dans le sein de la société chrétienne, les Nazaréens et les Ébionites, semblaient s'en éloigner de nouveau.

Cependant il avait trouvé, dans ses rapports avec les Grecs, avec les Égyptiens et les disciples des Perses répandus en Syrie, trop d'idées d'un ordre élevé, pour pouvoir s'expliquer ces doctrines autrement que par une manifestation particulière de l'Être suprême. Il admit donc que Dieu s'était révélé aux peuples non judaïques et non chrétiens comme S. Esprit. Cette croyance,

---

1 Epiphanius, *Hæres.*, *lib. II*, *t. II*, *p.* 619, *ed. Colon.* L'évangile des Égyptiens renferme aussi cette opinion.

en lui expliquant, dans l'histoire des idées religieuses, des phénomènes importants, était de nature à le satisfaire lui-même autant que les Païens.[1] Peut-être les Chrétiens eux-mêmes lui avaient-ils fourni l'élément d'une opinion dont ils ne purent admettre qu'une partie. Ils considéraient la communication du S. Esprit aux Païens comme le signe de la vraie foi, et Simon n'a fait autre chose qu'étendre cette idée.

Son enthousiasme pour son système paraît bientôt n'avoir plus eu de bornes, si nous en jugeons par celui qu'il conçut pour lui-même. Fut-il séduit par l'exemple de Zoroastre, à qui Ormuzd, dans le Zend-Avesta, prodigue des qualifications qui n'appartiennent qu'à l'Être suprême, ou voulut-il s'égaler à Jésus-Christ et à ses apôtres? On l'ignore; mais il s'exalta sur sa personne, au point de se considérer comme *la grande puissance de l'Être suprême.*[2]

Ses disciples paraissent avoir renchéri sur son opinion et l'avoir pris pour le Dieu lui-même qui s'était ainsi révélé trois fois aux hommes. C'est

1 Irenæus, *lib. I, c.* 20.

2 *Hic est virtus Dei, quæ vocatur magna,* dit S. Irénée, au passage cité, qui s'exprime en ceci comme les Actes des apôtres.

pour la critique une position fâcheuse et pour l'histoire un grand inconvénient, que de ne pouvoir plus distinguer, dans ces doctrines, ce qui appartient aux disciples de ce qui venait du maître; mais tout devient arbitraire quand on entreprend la distinction.

Quoique le silence des monuments nous empêche de la démontrer, il faut admettre une grande différence entre Simon et ses disciples. La distance où ils se trouvaient de son génie, explique leur aveugle vénération pour sa personne. C'est elle aussi qui explique les discours qu'il leur adressait, et qu'ils ont, sans doute, recueillis avec une fidélité qui exaltait la sublime nature de son être.[1] Suivant S. Irénée, il leur disait qu'il était la parole de Dieu[2], la première image du parfait[3], le Paraclet[4], le tout-puissant, ayant tous les attributs de Dieu.[5]

Il réunissait ainsi toutes les qualifications de

---

1 V. Sur l'évangile des Simoniens et autres apocryphes, Dulaurier, Encyclopédie du 19.e siècle, au mot *Apocryph.*

2 *Ego sum sermo Dei.*

3 *Ego sum speciosus.*

4 *Ego sum Paracletus.*

5 *Ego omnipotens, ego omnia Dei.* Irenæus, *l. c. Cf.* Hieronymus, *Comment. in* Matth., XXIV, vol. IV, p. 114.

l'Ormuzd et du Honover de Zoroastre, de l'En-soph de la Kabbale et du Logos des chrétiens, et cette réunion répond, sans doute, au titre de *grande puissance de l'Être suprême.*

Cependant, tout en admettant, en principe, une grande différence entre les disciples et le maître, il faut renoncer à l'ambition d'appliquer ce principe au détail des doctrines, et ne pas avoir la prétention de mieux faire que les écrivains des premiers siècles, qui avaient à cet égard des renseignements de contemporains.

Il est à croire que ce sont plutôt les disciples que le maître, qui ont développé l'idée si féconde que Simon avait émise sur sa personne, et qui se sont fait une gloire d'enrichir leur chef de tout ce qui pouvait lui attirer des hommages. Il paraît aussi que les développements qu'ils ajoutèrent à sa doctrine émanèrent de sources différentes; car on trouve, à la fois, dans la doctrine des Simoniens, des idées pythagoriciennes et des opinions du Portique.

Tout en admettant des manifestations diverses de l'Être suprême, ils en enseignaient l'immuable et permanente identité. C'était là leur ἑςώς, le *stable*, le *permanent*, qui répondait à la distinction qu'établissait Platon entre l'Être qui est tou-

jours le même, τὸ ὄν, et le flux perpétuel des choses qui changent sans cesse, γένεσις.

Simon et ses disciples, dont nous n'avons pas la prétention de distinguer les enseignements, mieux que ne le font les Pères, avaient rencontré cette idée, sinon dans les leçons des Platoniciens, du moins dans celles des partisans de Philon, de la Kabbale ou du Zend-Avesta. Elle se trouvait dans chacune de ces écoles, et elle est l'une des premières que l'on trouve dans l'histoire des antiques méditations de l'Asie; elle remonte à l'Inde, qui fut, sans doute, son berceau.

Chez les Simoniens, elle était loin de demeurer une spéculation oisive; elle formait, au contraire, la base de toute leur morale. Tous leurs efforts tendaient à devenir eux-mêmes immuables comme l'Être suprême. Sous ce point de vue leur théosophie mérite une attention spéciale.

Ils appelaient l'Être suprême *la racine de l'univers* [1]. Ils le comparaient à un feu auquel ils attribuaient une double série d'effets, les uns visibles (les créations matérielles), les autres invisibles (les créations intellectuelles); car toutes ses

---

1 Ῥίζωμα τῶν ὅλων. Theodoretus, *Hæretic. fabul. lib. I*, *p.* 192, *ed. Paris.*

créations s'opéraient, suivant eux, par des déploiements émanés de ce feu central, de cette source primitive de lumière.

Ils combinaient ainsi le zoroastrisme avec le pythagoréisme. C'est d'ailleurs une idée cosmologique qui en vaut une autre, c'est le volcanisme. Elle était chère aux anciens; le portique même, peu ami de ces spéculations, l'avait adoptée : c'est son νοερὸν πῦρ, feu divin, feu doué d'intelligence.

Les simoniens, loin d'enseigner une force créatrice purement matérielle, attribuaient la création à une ou plusieurs intelligences analogues à celles qu'admettaient les plus célèbres doctrines. S. Irénée ne parle que d'une *Première conception* de l'Être suprême, qui, selon Simon, était la mère de la création. Théodoret, qui s'est mieux informé de ce système, ou qui joint les idées des disciples à celles du maître, dit positivement que, suivant ce docteur, l'Être suprême ou le foyer de la lumière a produit d'abord trois couples d'êtres unis[1], qui ont été les origines des choses[2] : c'étaient Νοῦς et Ἐπίνοια, Φωνή et Ἔννοια, Λογισμὸς et Ἐνθύμησις.

Il est probable que Théodoret ait prêté à Simon

1 Συζυγίας.

2 Ῥίζαι.

des idées postérieures à ce chef de secte; mais il n'était guère possible, pourtant, que Simon présentât, au milieu de toutes les richesses cosmogoniques qui l'entouraient, un système aussi simple que celui qui nous est transmis par Irénée. C'eût été, pour ces temps, vouloir détrôner imprudemment des conceptions chères aux théosophes de l'Orient. Mettre entre Dieu et le monde un seul être, et ne supposer, pour le produire, qu'un seul intermédiaire, c'était, à leurs yeux, dégrader la majesté suprême. L'intervalle entre elle, qui est la pureté, et la matière, qui est la souillure, était trop grande pour qu'elle fût franchie d'un seul pas. Dans l'Occident même, ni Platon ni Philon n'avaient osé appauvrir ainsi le monde intellectuel. Je suis donc tenté de croire que Théodoret, plus riche dans ses renseignements, est plus exact qu'Irénée.

Suivant l'un et l'autre, la première pensée de Dieu, Ἔννοια, est dans la doctrine des Simoniens la mère de tout ce qui existe. C'est elle qui joue le premier rôle dans tout ce système; c'est par elle qu'ont été faites les premières classes des esprits, les anges et les archanges; c'est elle qui a créé le monde par ces derniers, et c'est elle aussi qui leur en a confié le gouvernement.

On voit que cette Intelligence ou cette Conception de l'Être suprême répond à l'Ensoph de la Kabbale, à l'Ormuzd de Zoroastre, au Logos de Platon et à la Sophia de Philon.[1]

Cependant, les Simoniens ne se bornaient pas à copier. Que nous suivions Théodoret ou Irénée, ils ont modifié la doctrine des maîtres, surtout dans l'explication de la grande énigme du Gouvernement du monde, résolue ailleurs par le dualisme.

Si le monde est mal gouverné, s'il y a des désordres moraux et physiques, des injustices et des violences, ce n'est pas la méchanceté de quelque dieu puissant qui en est la cause; c'est un tort accidentel, et qui ne se remarque que dans le monde inférieur. Les esprits créés par la Première pensée de Dieu, et installés par elle dans le gouvernement du monde, sont devenus jaloux de sa supériorité[2]. Ils se sentaient humiliés du rôle de simples agents, et ils résolurent de s'affranchir d'elle. Ils la saisirent, la retinrent leur captive, détachèrent le monde inférieur, dont ils étaient les maîtres, du monde supérieur, auquel

---

1 *Cf.* Clemens, *Homil.*, *lib. II*, *c.* 25.

2 Il y a là quelque chose qui rappelle Ahriman.

ils étaient sujets, et, pour n'avoir pas à craindre le retour d'Ennoia dans sa première domination, ils la reléguèrent dans des corps humains. Dès lors le mal, ou du moins l'imperfection, avait triomphé du bien, et dès lors on devait comprendre la triste marche des choses de ce monde.

C'est une chose bien digne de remarque qu'on retrouve partout, dans l'antiquité, une doctrine qui repose sur une scission entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres, entre le monde supérieur et le monde inférieur; et que ce soit toujours la jalousie, effet de l'orgueil, qui est l'origine de cette scission, de ce désordre. L'orgueil était donc bien puissant aux yeux des sages, pour être considéré comme le mobile de tant de catastrophes et la base de tant de systèmes!

Avant Simon, on avait admis également la lutte du Bien et du Mal, représenté l'un et l'autre par des armées de bons et de mauvais génies; mais, du moins, on n'avait pas enseigné le triomphe formel du mal. L'histoire contemporaine des Simoniens, qui n'est que le tableau des progrès de tous les désordres, fournirait-elle donc l'explication d'un enseignement si nouveau?

Ennoia, sujette à la métempsycose, esclave des formes et des lois du monde matériel, incapable

de s'y développer librement et de s'élever jusqu'à la lumière primitive d'où elle était émanée, fut, dans ses longues migrations, l'objet d'ignominiés toujours renouvelées de la part des esprits rebelles. Elle gémissait dans les plus cruelles souffrances, lorsque l'Être suprême, las des désordres que leurs passions produisaient dans le gouvernement du monde, résolut de la délivrer et de rétablir la primitive harmonie des choses. Parcourant tous les degrés de l'existence, depuis celle de l'Être suprême jusqu'à celle de l'homme, le père d'*Ennoia* apparut à tous les êtres, suivant la forme qui leur était propre, et enfin aux Samaritains sous celle de Simon, que vit naître le bourg de Gitton.

Ces idées choqueraient peu, si elles étaient présentées comme une série d'allégories sur une âme originaire des régions célestes, une des premières pensées de Dieu, altérée par ses penchants et ses aberrations, reléguée sur la terre pour y expier ses erreurs, ramenée dans son état primitif par quelque dieu bienfaisant. Ces fictions, quoique étrangères à nos croyances, nous charmeraient encore par ce qu'elles renferment de touchant ou de sublime. Mais ce n'est pas à titre d'allégories que les donnaient leurs auteurs, à moins que leurs

contemporains ne se soient étrangement mépris sur le sens de leurs discours.

S'ils les ont bien entendus, le chef des Simoniens, avec toute cette exaltation qu'il fallait pour s'appeler *La grande puissance de l'Être suprême*, ce qui est mis hors de doute par le texte des Actes, considérait une femme de son temps comme *La première pensée de Dieu.* C'était une esclave nommée Hélène qu'il avait rachetée à Tyr, et qui avait effectivement subi toutes sortes d'ignominies. Elle était le type de la dégradation.

L'idée de la manifestation successive du même Dieu sous diverses formes avait des exemples, sinon dans les doctrines persanes et kabbalistiques, du moins dans celles de l'Inde, où Vishnou apparaît sous dix incarnations différentes. L'idée de la migration d'un être intellectuel par divers degrés de l'existence se trouvait aussi, comme en germe, dans les traditions de l'Égypte, où régnèrent successivement des dieux et des demi-dieux. Mais l'hypothèse d'une intelligence ou d'une pensée de Dieu enchaînée par les esprits qu'elle a créés, et traînée par eux, de dégradation en dégradation, de métamorphose en métamorphose, jusqu'à devenir femme méprisable, est si neuve et si particulière à Simon, qu'elle mérite une attention spéciale.

Les philosophes de l'Inde, Zoroastre, les Kabbalistes et les Platoniciens, avaient parlé d'esprits tombés, par leurs fautes, de degré en degré et jusque dans des corps humains. Mais c'étaient là des esprits coupables. Ennoia, au contraire, était innocente, et plus elle était malheureuse, plus il y avait d'injustice dans sa destinée. Plus aussi la doctrine qu'on exposait à cet égard était embarrassante et le dénoûment difficile. On le sentit, et Ennoia fut l'objet d'une rédemption toute spéciale, qui n'a rien d'analogue ailleurs.

Les Simoniens ont cherché des analogies à cette conception dans les idées chrétiennes et dans les traditions mythologiques des Grecs. D'un côté, ils ont appelé Ennoia *Saint-Esprit* et *Prounikos*, désignations très-remarquables. D'un autre côté, ils la nommaient *Minerve*, en appliquant à cette Σοφία παμμήτορα tout ce que les Grecs disaient d'Artémis-Séléné, c'est-à-dire la lune considérée comme mère de toute existence terrestre.[1]

C'est d'abord un phénomène assez singulier, de voir le Saint-Esprit qualifié de *femme*. Toutefois, de la part de docteurs familiarisés avec les idées de la *Chochmah*, de la *Binah*, des *Sephiroth*,

---

1 Iren., *lib. I*, 20. — Epiph., *Hæres.*, 21.

en général, et, en particulier, de la *Sophia* de l'école judaïque d'Alexandrie, une telle dénomination ne doit pas surprendre. D'après les Oséniens, que S. Épiphane qualifie de secte judaïque, et qui tenaient peut-être aux Esséniens, le Saint-Esprit est femme, et ressemble au Christ ou au Messie[1]. Il l'est encore ailleurs, dans d'autres doctrines. Dans les voyages de l'apôtre S. Thomas, livre apocryphe composé par un Gnostique des premiers siècles, on trouve la prière suivante, prononcée au moment d'un acte de baptême. « Venez, mère de miséricorde; venez, vous, mère qui révélez les mystères cachés, afin que le repos nous arrive dans la huitième maison »[2]. En même temps le Saint-Esprit est représenté comme la mère des sept cieux planétaires dont parlent la plupart des Gnostiques, et la *huitième maison* n'est autre chose que le ciel suprême, asile d'une souveraine félicité.

---

1 Epiph., *Hæres.*, *XXI.* — Dans d'autres systèmes, le Saint-Esprit est épouse ou sœur du Christ.

2 *Cf.* Thilo, *Acta S. Thomæ, apostoli*, §§. 27 et 47. — Beausobre, Histoire du manichéisme, t. I, p. 421, 532. — Mosheim, *Geschichte der Schlangenbrüder*, t. 1, p. 146. — Richard Simon, Nouvelles observations sur le texte et la version du N. T., p. 8.

Dans ces doctrines, le Saint-Esprit se confondait donc avec la sophia, mère des sept génies planétaires, et il n'est pas étonnant que la même chose eût lieu chez les Simoniens, et qu'ils confondissent Ennoia, Sophia et le Pneuma.

La qualification de *Prounikos* est plus embarrassante que celle de Saint-Esprit. Elle se rencontre plus fréquemment chez les Basilidiens que chez les Simoniens; mais c'est dans le système de ces derniers, système si négligé et si souvent rejeté de l'histoire du Gnosticisme, qu'elle trouve sa véritable explication. On a cherché des analogies et des précédents dans les doctrines judaïques. Le *Parunka* du Talmud s'est présenté d'abord. Il a pu satisfaire aussi peu qu'une explication donnée par le lexicographe Suidas. S. Épiphane, au contraire, en donne une qui a sur toutes les autres l'avantage d'être conforme aux idées des Simoniens [1]. Ce mot, dit-il, ne signifie autre chose que des tentatives voluptueuses. Lorsque les Grecs veulent désigner des violences coupables exercées contre l'innocence, ils disent d'un homme, ἐπρου-

---

1 M. Bellermann propose, dans la troisième de ses Dissertations sur les abraxas, p. 37, le mot chaldaïque de פורענות, qui signifierait *vengeur* divin; mais ce sens serait plus applicable au rédempteur d'Ennoia qu'à elle.

νίκευσε ταύτην, et les mythographes des Grecs parlent d'une beauté particulière qu'ils nomment Κάλλος πρόυνικον [1]. Ces explications, quel que soit d'ailleurs le degré de connaissance de la langue grecque que l'on accorde à Épiphane, s'appliquent si parfaitement à la destinée d'Hélène-Ennoia, qu'elles doivent nous satisfaire. Nous voyons, à la vérité, la plupart des Gnostiques emprunter leur terminologie aux langues de l'Orient, mais le grec n'est pas exclu de leur éclectisme.

Ce qui mérite une attention spéciale après le mot, c'est la chose. L'origine de cette idée de πορνεία, qui joue un si grand rôle dans l'histoire d'Hélène, il faut la chercher dans le langage si expressif qui caractérise les anciens codes du judaïsme. L'infidélité de la nation israélite envers Jéhovah est souvent peinte par les prophètes sous cette image, et l'âme éloignée de la vie divine par des voluptés terrestres est dans un état de πορνεία vis-à-vis son époux céleste. C'est là une des plus belles idées que présente le mysticisme moral de l'Orient [2], qui assimile constamment l'union

1 Epiph., *Hæres.*, *XXV.*

2 *Cf.* Clemens Alex., *Strom. III*, p. 466. — *Acta S. Thomæ, apostoli, ed. Thilo, p.* 44. — Philo, *Quis rerum divinarum hæres., p.* 519.

de l'âme avec Dieu à l'union de deux époux.

La première Ennoia de Dieu étant aussi tombée la première, de degré en degré, de volupté en volupté, a pu être considérée, à juste titre, comme la Prounikos, la *violentia* par excellence; et ce personnage avec sa désignation si caractéristique convient parfaitement au système des Simoniens.

La qualification d'Artémis et de Minerve offre moins de difficultés. Simon ou ses disciples étaient persuadés que le Saint-Esprit avait parlé aux païens, surtout aux Grecs. Le personnage de Minerve, cette sagesse des Hellènes, se présentait naturellement comme le symbole de la Sophia ou du Pneuma. L'analogie une fois adoptée, le père d'Ennoia était père de Minerve, c'est-à-dire Jupiter. Les disciples de Simon rendirent à leur maître une sorte de culte sous ce nom, et adorèrent Ennoia sous celui de Minerve. Il est à regretter qu'une secte aussi familière avec les idées de la Grèce, ne l'ait pas été aussi avec les arts de cette célèbre terre des Muses, et ne nous ait laissé aucun monument relatif à ce double culte. Parmi les nombreux monuments ou les pierres gravées qui se rapportent aux diverses branches du Gnosticisme, il n'en est aucun qui paraisse rappeler ces

idées qu'il était si facile de rendre; mais il paraît qu'à cette époque les arts n'étaient pas encore au service des Gnostiques.

Ce qui a dû embarrasser les auteurs de ces rapprochements, c'est l'hypothèse qu'Ennoia-Hélène était le même personnage qu'Hélène, femme de Ménélas. Rien de plus simple que le rôle que celle-ci joue avec son ravisseur Pâris, dans le grand drame d'Homère. Cela rentrait dans sa carrière des chutes d'Ennoia, mais a-t-elle pu être, à la fois, Hélène dans Ilium et Minerve au camp des Grecs, combattant contre Vénus et Mars, les protecteurs de Pâris? Homère, n'était donc pas initié dans les mystères de l'antique pneumatologie? ou bien les Simoniens ne respectaient pas religieusement les traditions du poëte? A cela point de réponse chez les Simoniens. Ces enthousiastes étaient si certains de l'identité des deux personnages, que, sans aucune hésitation, ils attribuèrent à Ennoia-Hélène ce que Platon raconte d'Hélène, femme de Ménélas, au sujet de Stésichore, c'est-à-dire, que cet illustre contemporain d'Homère et de Phalaris fut frappé de cécité pour avoir calomnié Hélène dans un de ses poëmes, et qu'instruit par les Muses, il se rétracta dans d'autres vers, ce qui lui fit rendre la vue. Cette légende, à laquelle Horace,

Lucien, Philostrate et plusieurs autres anciens font allusion, avait donc de l'importance aux yeux des Simoniens. On ne voit pas cependant quel parti ils en auraient tiré.

Ce que j'y vois de plus curieux de la part d'une secte née du judaïsme et du christianisme, c'est cette familiarité avec les traditions païennes, avec les chants d'Homère et avec les récits de Pythagore. On dirait en effet, que toute cette série de migrations faites par Ennoia, et cette identité avec Hélène, femme de Ménélas, n'est qu'une imitation de ce qui était raconté par Pythagore sur ses diverses migrations et sur le rôle qu'il avait joué au siége de Troie sous le nom du vaillant Euphorbe[1]? Seulement le philosophe était un peu plus jaloux de sa vertu que l'Hélène de Simon de Gitton. Il est vrai qu'il n'était pas lui-même une partie, une idée de son système, une personnification.

Il paraît, au reste, que ces allégorisations qui pouvaient conduire les Simoniens dans le nouveau platonisme, ne s'est pas longtemps conservée dans leur école.

Ennoia-Hélène n'a pas d'ailleurs joué le même rôle dans tous les partis des Simoniens. On ne la

---

1 Diog. Laert., *in vitâ Pythagor., lib. VIII, c.* 1, *n.* 4.

trouve pas même nommée dans la théorie des Éons telle que Grégoire de Naziance l'attribue à Simon, théorie qui appartient probablement aux disciples du Gittonien, mais qui se lie assez bien à son système.

Suivant cette théorie, que la plupart des Gnostiques ont modifiée en l'adoptant, le plérôme ou la plénitude des intelligences supérieures ayant l'Être suprême à leur tête, se compose de huit Éons, qui sont Βύθος et Σιγή[1], Πνεῦμα et Ἀλήθεια, Λόγος et Ζωή, Ἄνθρωπος et Ἐκκλησια.[2]

Rien n'est plus curieux que cette théorie; elle est la base de toutes les doctrines gnostiques. En effet, ces associations conjugales des esprits supérieurs sont un raffinement du Gnosticisme. Le Zend-Avesta et la Kabbale avaient enseigné des génies des deux sexes, mais sans les classer par couples. On conteste cette théorie à Simon, et il est possible que Grégoire de Naziance qui suit ici les renseignements d'Élie de Crète, confonde un peu les temps; mais que Simon n'ait pas eu l'idée du plérôme, rien ne le prouve.

Cette idée était même si commune que nous la

---

1 L'*Être suprême* et *Ennoia* répondent à *Bythos* et *Sigé*.

2 *Gregorii Nazianz. Orat.* 44 et 23.

trouvons jusque dans les codes chrétiens. A la vérité, les auteurs sacrés y attachent un sens différent et elle y apparaît plutôt comme une antithèse et comme une rectification des erreurs du Gnosticisme, qu'elle n'y paraît comme un dogme positif; cependant ce terme s'y applique d'une manière remarquable. Jésus-Christ y est appelé le *Plérôme*, qui remplit tout en tout, c'est-à-dire, l'ensemble des fidèles qu'il gouverne comme chef de l'Église [1]. Or, le Plérôme des intelligences est précisément l'ensemble des esprits gouvernés par celui qui est leur chef, et Simon, qui entendait les apôtres parler de leur plérôme, a bien pu inventer celui que lui attribue S. Grégoire.

Une autre idée fondamentale non moins importante et qu'on retrouve également dans toutes les écoles gnostiques, c'est celle que le dieu des Juifs n'est pas l'Être suprême; qu'il n'est que l'un des anges d'Ennoia, et par conséquent un esprit d'un ordre inférieur. Cette hypothèse était-elle dans le système primitif de Simon, ou fut-elle le résultat de la séparation toujours plus grande qui eut lieu entre les Simoniens et les chrétiens? On l'ignore; mais elle servait aux Simoniens pour expliquer

1 *Ephes.*, c. 1, 23.

tout ce qui, dans les codes sacrés, paraissait peu digne du Dieu des perfections. Cette hypothèse était pour eux ce que le système allégorique était pour Philon, avec cette différence, que ce philosophe substituait ses idées à celles des textes, tandis que les Simoniens condamnaient simplement le contenu des codes.

Le principe, que ce n'est pas le Dieu suprême, que c'est un ange d'Ennoia qui parle dans les codes du judaïsme, une fois posé, on considéra naturellement les prophètes comme des organes d'un être subalterne, et on les réforma à son gré. Les Simoniens firent plus; ils s'en affranchirent avec leurs partisans. En effet, ceux qui croyaient à Simon, la grande puissance de l'Être suprême, et à Hélène-Ennoia, sa première et plus pure pensée, se trouvaient placés au-dessus des lois d'un dieu vulgaire, et pouvaient agir, en toute liberté, suivant les leçons de leur haute sagesse.

C'était là une conséquence si rigoureuse et si précieuse à la fois, que les Gnostiques ne purent que l'admettre. Ils enseignèrent donc avec bonheur que la législation des anges était viciée, dans son origine, par l'ambition qui les conduisait; qu'ils avaient moins prescrit les *lois de la nature* que donné des règles arbitraires. Et c'est

parce que leurs lois n'étant pas celles de la nature des choses, que la suprême puissance de Dieu, Simon, était venu en affranchir les hommes[1]. On pouvait donc se dispenser de les suivre.

Un chef qui enseignait les lois de la nature des choses, pouvait-il manquer de partisans ? Épicure n'offrait pas plus d'attraits à la Grèce égarée par les sophistes, que Simon n'en offrait aux peuples dominés par le scepticisme et déshérités de leurs anciennes croyances.

Le germe porta ses fruits. Au temps de S. Irénée, la morale des Simoniens était déjà si corrompue qu'elle professait ouvertement cette dangereuse maxime : *il n'y a ni moralité ni immoralité dans l'acte extérieur !* C'était une conséquence rigoureuse. Des lois données par des esprits qui se trouvaient en dehors du plérôme des perfections, ne pouvaient être que mauvaises. Or, elles mettaient la moralité dans l'acte; donc il n'y avait pas, dans l'acte, de moralité!

L'école des Simoniens tomba encore plus bas d'après S. Irénée. « Il n'y a rien de si impur, dit cet « auteur, et l'on ne peut rien concevoir de si « criminel, que la secte des Simoniens n'aille en-

---

1 Irenæus, *lib. I, c.* 20.

« core plus loin.[1] » Ce trait est fort; il est même trop fort, car on ne conçoit rien qui aille au delà de ce qu'il y a de plus criminel; et S. Irénée qui appartenait à une communauté sortant des supplices où l'avaient fait traîner des accusations non moins graves que celles-là[2], ne devait peut-être pas se les permettre. Mais l'homme est ainsi fait; il persécute dès qu'il cesse d'être persécuté. Il est vrai que l'homme est aussi fait de manière à aller loin dans le mal, et il paraît que les Simoniens allaient trop loin.

Dans l'origine, leur morale pouvait conduire, au contraire, à toutes les rigueurs du stoïcisme. Ils voulaient imiter le ἑστὼς, l'être parfait de Philon. Dès lors ils avaient dû combattre toute espèce de passion. L'exemple de Simon, si plein de bonté pour Ennoia-Hélène, aurait-il, dès le commencement, donné à la pure théorie un de ces démentis qu'on aime tant à imiter?

L'exemple du maître fut, dès l'origine, plus puissant que sa doctrine. Comme Simon, ses élèves

---

1 *Histor. eccles., lib. II, c.* 13. — *Constit. apost., lib. VI, c.* 9 et 10. — Epiph., *Hœres.*, 21, *c.* 4.

2 Matter, Histoire du christianisme, t. I, p. 98. Voyez aussi le curieux traité de Kortholt, intitulé *Paganus obtrectator.*

s'adonnèrent à cette prétendue communication avec les esprits qui devaient leur livrer les secrets de la nature; à cette magie qui s'était répandue de ses antiques foyers, de l'Asie centrale, sur tous les pays les plus civilisés; à cette théurgie qui s'y maintint jusqu'au triomphe complet du christianisme, et qui bientôt se glissa dans le sein même de la religion qui l'avait abattue à ses pieds. Ils composaient des philtres et des sympathiques[1]; ils avaient des esprits qui les assistaient, qui leur envoyaient des oracles dans leurs songes; ils avaient mille superstitions. Cependant, de tous ces disciples qui ont tant renchéri sur le chef de la secte, aucun n'est parvenu à la célébrité du maître; aucun n'a eu de culte, aucun n'a eu de statue.

Théodoret dit, en termes généraux, que Simon se rendit dans les pays où les apôtres n'avaient pas encore établi le christianisme.

Les Simoniens paraissent s'être répandus principalement en Syrie, en Phrygie et à Rome[2]. Justin le martyr rapporte que leur chef eut une statue à Rome, et il nous en fait connaître l'inscription en ces mots : *Simoni Deo sancto.* Mais, quoique ce

---

1 Des *Agogima* [ce qui conduit et attache à d'autres].
2 *Hær. fab., I,* 1.

fait n'ait rien d'extraordinaire pour cette époque, puisque Apollonius de Tyane, le pythagoricien, eut une statue aussi, et Épiphane de Céphallène, le Gnostique[1], une autre, plus tard, il paraît néanmoins que Justin a mal entendu et corrigé mal à propos une inscription différente, celle de *Semoni Sanco Deo Fidio*[2]. Sancus était, chez les anciens Romains, une divinité secondaire du genre des héros ou des demi-dieux. De là son surnom de *Semo*, *Semi-homo*. Son culte se confondit peut-être avec celui d'Hercule Sabin [Tite-Live, liv. VIII, 20]. On a trouvé, en 1574, un fragment de colonne, avec l'inscription même que Justin martyr paraît avoir mal interprétée : *Semoni Sango Deo Fidio Sacrum*. C'est donc à cette divinité, ce n'est pas à Simon le magicien qu'était érigée la statue dont parle Justin martyr. Tertullien, Eusèbe, Cyrille et Théodoret, qui rapportent la même circonstance, paraissent la répéter simplement d'après Justin, en sorte qu'ils ne la confirment pas.

Quant au fait, que Simon se rendit à Rome,

---

1 Voy. ci-dessous Épiphane. Apollonius eut un *temple*, une *statue* et le titre de *dieu*. Philost., *l. VIII*, *c.* 5.

2 *Justini martyris Apol. II*, *p.* 69, *ed. Colon.*

il est hors de doute [1]. Eusèbe rapporte que S. Pierre y confondit ses prestiges [2]. Sous ce rapport, Simon fut le véritable précurseur des grands chefs du Gnosticisme. Nous verrons que, presque tous, ils se rendirent à Rome pour y trouver des disciples, et qu'ils n'y rencontrèrent que des juges, de nouveaux S. Pierre. [3]

Quelques critiques modernes semblent croire que la secte des Simoniens n'a duré qu'un instant, et qu'elle s'est confondue bientôt avec les autres écoles gnostiques. Cette opinion n'est qu'une hypothèse. Justin le martyr nous apprend que, de son temps, c'est-à-dire au milieu du second siècle de l'ère chrétienne, Simon et Ménandre avaient encore de nombreux disciples. S. Clément d'Alexandrie confirme cette assertion, à la fin du même siècle. Cinquante ans après, Origène dit le contraire; mais c'est dans ce livre contre Celse où il atténue trop certains faits relatifs aux Gnos-

1 Origène est encore mal instruit sur ce point. *Lib. I, contra Cels.*, *c.* 57.

2 *Hist. eccles.*, *II*, 14. — Arnobius, *Adversus gentes*, p. 50, édit. de Saumaise, Leyde, 1651. — *Const. apost.*, *VI*, *p.* 337, *in Patr. apost.*, *ed. Cotel.*

3 Valentin, Cerdon et Marcion ont suivi le sort de Simon.

tiques [1]. Il prétend qu'à peine il y avait encore trente Simoniens dans le monde, et il les place en Palestine. Une diminution aussi rapide s'expliquerait peut-être par la fusion de cette secte avec d'autres; mais Eusèbe, longtemps après Origène, parle des Simoniens comme d'un parti encore considérable, quoique réduit à se cacher. [2]

Ce qui affaiblit nécessairement cette école et ce qui la fit disparaître, ce fut sa stérilité. Simon, pour établir ses doctrines en face du christianisme, avait composé, dit-on, quelques ouvrages. Cela est douteux. Mosheim a déjà montré que celui dont Grabe a recueilli des fragments [3], ne doit pas être attribué à Simon [4]. Ce qui est certain, c'est que ses disciples ne produisirent aucun ouvrage remarquable. On leur a quelquefois attribué la *Prédication de S. Paul*, écrit apocryphe, et un évangile qu'ils intitulaient les Quatre coins du monde. [5]

---

1 *Lib.* 1, *c.* 11; *lib.* 6, *c.* 1.

2 *Hist. eccles.*, *lib.* *II*, *c.* 13.

3 Les ἀντιῤῥητικοὶ. Voy. *Spicilegium SS. Patrum*, *t.* *I*, *pag.* 305.

4 *Institut. Hist. eccles. major*, pag. 402, *sq.*

5 *Pat. apost.*, *ed.* *Cotel.*, *I*, *pag.* 345.

Quant au premier de ces traités, il appartient à un parti gnostique qui prêchait le baptême de feu, que n'enseignèrent pas les Simoniens [1]. Il n'est donc pas d'eux. Reste le second. Mais un seul écrit était bien peu de chose pour alimenter une école, au milieu de l'activité si prodigieuse qui caractérise les philosophes du temps.

CHAPITRE IV.

Sectes simoniennes.

La division de cette école fut pour elle une autre cause de ruine non moins puissante. Dès son origine elle se partagea en plusieurs sectes, dont les unes se rapprochaient plus du christianisme, d'autres du judaïsme. Soit que leur enseignement fût de peu d'importance, soit qu'elles négligeassent de se recruter, elles retombèrent bientôt elles-mêmes dans l'oubli.

Tel fut le sort des Corthéniens, des Masbothéens, des Adrianites, des Euthychètes ou Entychètes [2], sectes dont il ne s'est guère conservé que les noms, mais qui ont eu, sans doute, quelque importance, puisqu'on les a désignées chacune d'une manière si spéciale.

---

1 Cyprianus, *De bapt., pag.* 310.

2 Clemens Alex. *Strom., VII, p.* 900.

Les Cléobiens et les Dosithéens eurent plus d'importance encore. Dosithée, que plusieurs anciens nomment le maître de Simon, embrassa le parti de ce dernier par suite d'une ambition déçue, origine banale de tant de sectes [1]. Il ne faut pas le confondre avec Dosithée le Samaritain, qui se disait le Christ [2]. Dosithée fut, suivant Tertullien (*De præscript.*, *c.* 45), le premier qui rejeta les prophètes, comme n'ayant pas été les organes du Dieu suprême. Suivant les Constitutions apostoliques, ouvrage très-postérieur au temps des apôtres, Cléobius, chef de la première de ces écoles, avait assisté Simon dans la composition de son évangile. [3]

Les Ménandriens méritent une attention spéciale.

CHAPITRE V.

Ménandre.

Ménandre fut le véritable chef de l'école, après la mort du maître. Il éclipsa tous les autres Si-

1 Epiph., *Hæres.*, *XII*, *lib. I.*

2 Orig., *Contra Celsum*, *II*, et *in Matth.*, *Tract.*, 27.

3 *Const. apost.*, *l. VI*, *c.* 16, *p.* 345, *ed. Cot.* — Hieronym. *in Matth.*, 24. — Cyprianus, *De bapt. hæret.*, *ed. Brem.*, *p.* 30.

moniens. Aussi se disait-il envoyé par la *puissance suprême de Dieu*, ambition que, depuis lui, parmi tous les chefs de systèmes, Montanus, Manès et Mahomet ont seuls répétée, chacun à sa manière.

Ce ne fut pas toutefois par ses doctrines que Ménandre s'efforça de briller; il croyait inutile d'en établir de nouvelles; mais il se fit de nombreux partisans par le nouveau mode d'initiation qu'il adopta et par les espérances qu'il sut y rattacher. Il baptisa en son propre nom, et à l'entendre, son baptême était le plus efficace que l'on eût encore accordé : il conférait l'immortalité et le pouvoir de vaincre les puissances intellectuelles qui gouvernent ce monde.

Ménandre différait en cela de Simon, dont la doctrine seule suffisait pour affranchir les siens du pouvoir des anges.

Quant à l'immortalité, il la promettait immédiate, continue, de telle sorte que ses disciples, toujours jeunes, ne devaient sentir ni les approches de la mort ni celles de la vieillesse.

On voit par là de combien Ménandre cherchait à rassurer ses disciples en vue du sort de son maître, qui, tout dieu qu'il était, n'avait pu éviter une mort douloureuse, d'après les écrivains des

premiers siècles. Mais on ne comprend pas l'importance que pouvaient attacher à la jeunesse du corps des hommes qui le considéraient comme une prison dont l'âme devait sans cesse chercher à se délivrer. Or, telle était incontestablement l'opinion de toute cette école, puisqu'elle regardait comme un outrage l'emprisonnement d'Hélène dans un corps humain.

Ménandre avait paru, comme Simon, du vivant des derniers apôtres. Il semble que les anciens confondent ses partisans et ceux des autres sectes simoniennes sous le nom commun du premier chef. Souvent les sectateurs de Ménandre cherchèrent, comme les autres hérétiques de la Syrie, à se trouver dans les mêmes rangs avec les chrétiens orthodoxes[1], et c'était pour plusieurs d'entre eux chose d'autant plus facile, que, pour les actes extérieurs, ils s'en distinguaient moins. Mais, sous ce rapport, les Gnostiques différaient beaucoup. Dans les premiers temps et dans les derniers, c'est-à-dire, quand ils étaient peu nombreux, faibles et craintifs, ils dissimulaient leurs opinions, ou bien ils n'avaient pas de culte spécial. Quand ils se sentaient plus de force, ils cé-

---

1 Euseb., *Hist. eccles.*, *III*, 26.

lébraient leurs cérémonies plus ou moins ouvertement[1]. Ces cérémonies se rapportaient surtout au baptême et à la communion. Certains Gnostiques, les Ophites, admettaient à leur cène des serpents vivants; d'autres se distinguaient par le symbole du feu, qu'ils montraient au-dessus des eaux du baptême, par allusion aux paroles de S. Jean Baptiste, qui distinguait son baptême, le baptême d'eau, du baptême de Jésus-Christ, le baptême de feu, le baptême du pneuma. Le symbole du feu indiquait que leur baptême communiquait ce pneuma.

Les Ménandriens eurent-ils plus ou moins de peine à se glisser dans les rangs des fidèles? Nous l'ignorons; car leurs cérémonies spéciales, en ce qui concerne le baptême, nous sont inconnues.[2]

CHAPITRE VI.

Cérinthe.

Cérinthe, contemporain de Simon et Ménandre, fut plus chrétien et moins ambitieux que l'un et l'autre. Il ne se disait ni dieu, ni puissance de

1 Voir notre Traité de l'initiation chez les Gnostiques.

2 Tertull., *De animâ*, c. 50.

Dieu, ni messie, ni prophète; seulement, suivant Eusèbe, il s'attribuait la connaissance du Dieu suprême et inconnu aux anges, connaissance qu'il prétendait tenir de révélations écrites par un grand apôtre.[1]

Juif, et originaire de la Judée, Cérinthe avait habité l'Égypte, et s'y était familiarisé avec le système allégorique de Philon[2], qui prêtait des idées si profondes aux rites du mosaïsme. Il en désirait donc la conservation dans le christianisme, et ce désir paraît l'avoir entraîné dans quelque résistance contre les chefs de la nouvelle doctrine, avec lesquels il doit s'être rencontré, soit en Palestine, soit à Éphèse[3]. Peut-être fut-ce son opposition manifestée en Palestine qui le conduisit dans l'Asie proconsulaire. Il espérait là plus de liberté, et quoique ami des chrétiens judaïsants, il se mettait trop au-dessus de cette classe de fidèles, pour vouloir se rattacher à un parti qui était d'ailleurs nombreux en Palestine. Éphèse, qui servait

---

1 *Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων, ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων, τερατολογίας ἡμῖν ὡς δι' ἀγγέλου αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος.* Euseb., *Hist. eccles.*, *l.* 3, *c.* 28.

2 Theodoret., *II*, *c.* 3.

3 Theodoret., *I*, *c.* 1. — Epiph., *lib. I. Hær.*, 28.

de refuge aux disciples de S. Jean, aux opinions de la Grèce et de l'Asie, lui offrait un asile plus convenable. Depuis qu'il avait quitté Alexandrie dont l'hellénisme pouvait lui déplaire, il séjournait dans Éphèse. Quelques anciens rapportent qu'il fut exclu de la communauté chrétienne pour son attachement aux rites mosaïques. C'est une donnée bien incomplète. Non-seulement à cette époque, mais encore à celle de Justin le martyr, un grand nombre de chrétiens observaient une partie de ces rites [1]. Les Ébionites et les Nazaréens, qui les pratiquaient, furent longtemps considérés comme frères par les chrétiens orthodoxes. Mais Cérinthe déviait beaucoup plus que ces deux sectes, avec lesquelles il partageait quelques opinions. Il joignait au christianisme les principes de l'école d'Égypte et de la philosophie orientale, c'est-à-dire les principes de la Gnosis. L'esprit gnostique, que respire sa doctrine, nous montre peut-être mieux que telle opinion spéciale, la raison qui l'éloigna de la société apostolique. Seulement il y a dans ses opinions un mélange d'éléments judaïques et gnostiques qui semblent s'exclure et qui ne se trouveraient pas réunis dans le

1 *Dialog. cum Tryph.*, *p.* 265 et 266, *ed. Colon.*

système d'un homme plus conséquent avec ses principes.

Avec Philon, la Kabbale, le Zend-Avesta et tout l'Orient, il admettait, entre l'Être suprême et le monde matériel, une distance et une antipathie trop grande, pour attribuer au premier la création du second. Une puissance inférieure, qui ne connaissait pas l'Être suprême [Ἀρχὴ, *principalitas*, suivant Irénée; c'est moins le Jéhovah de l'ancien Code que le *Vieux des jours* de la Kabbale et le Zéroûané-Akéréné du Zend-Avesta], ou qui du moins n'en avait pas cette connaissance complète qu'en a le Logos, et qui en était séparée par une série d'éons, est le créateur du monde.[1]

Cérinthe, sur ce point, se rapproche de Simon, qui se disait la grande puissance de Dieu, et attribuait la création à une puissance inférieure à lui, puissance, δύναμις, גבורה, que nous avons déjà fait remarquer dans plusieurs systèmes précurseurs du Gnosticisme.

S. Épiphane, en rapportant que Cérinthe attribuait la création aux anges, loin de contredire S. Irénée, complète ses renseignements, et nous fait voir une analogie de plus entre Simon et Cérinthe. Simon

---

1 Irenæus, *lib. I, c.* 25. — Epiph., *lib. I, Hæres.*, 28.

avait considéré le judaïsme comme une institution émanée d'un Esprit secondaire, d'un de ces anges auxquels Cérinthe attribue le gouvernement du monde.

Cérinthe regarde également l'auteur du judaïsme comme un agent subalterne.

Les livres saints, il les considère comme une révélation d'un ordre secondaire, provenant d'un esprit inférieur, de l'un des anges. Cette opinion est modérée auprès de celle de quelques Gnostiques des âges postérieurs, qui représentaient le Jéhovah des codes judaïques comme un être méchant, jaloux du bonheur et de la science du genre humain, persécutant tous les hommes supérieurs, et souffrant avec peine parmi eux les organes de la sagesse divine, les enfants de la lumière.[1]

Suivant ces doctrines, tout était à rejeter dans les prophètes : Cérinthe, au contraire, ayant appris dans Alexandrie l'art d'interpréter, convenait qu'il y avait de bonnes choses dans leurs livres. En admettant qu'un seul ange avait donné la lé-

---

1 Voy. aussi l'opinion de Ptolémée le Gnostique. Epiph., *Hæres., XXXIII*, §§. 3 et suiv. ; et Grabe, *Spicileg. Patr. II*, pag. 69, 70, 71.

gislation mosaïque, tandis que d'autres avaient inspiré les prophètes, il ne faisait que développer une opinion judaïque plus ancienne, qui supposait une grande différence entre l'inspiration de Moïse et celle des derniers écrivains du code judaïque.

Quant au nouveau code, qu'on rédigeait, pour ainsi dire, sous ses yeux, Cérinthe, qui croyait que les Juifs se trompaient avec complaisance sur la nature de Jéhovah et ses organes, pensait aussi que les chrétiens et leurs chefs saisissaient mal la nature de l'Être supérieur qui venait de se manifester aux Juifs pour perfectionner leurs lois religieuses. Suivant S. Épiphane, il adopta un évangile judaïsant, qui paraît avoir eu des analogies avec celui de S. Matthieu, et celui dit des Hébreux. Mais je mets en doute une partie de cette donnée[1]. Cérinthe considérait probablement cet évangile comme il considérait le christianisme et le judaïsme en général; il y trouvait de bonnes choses, et passait sur les autres. C'est ce que S. Épiphane semble insinuer lui-même, en disant que les chrétiens judaïsants, avec lesquels il range

---

1 *Hæres, XXVIII*, 5.

Cérinthe, n'adoptaient l'évangile de S. Matthieu *qu'en partie.*

Cérinthe attribuait à Jésus-Christ une naissance ordinaire et pourtant une haute mission. Il le croyait fils de Joseph et de Marie; cependant il le considérait comme un être d'une origine et d'une nature distinguée. Par sa justice, sa prudence, sa sagesse, il *pouvait* plus que les autres hommes. Or, ou je me trompe, ou bien il y a dans ce mot de Cérinthe une légère allusion à la puissance magique, à cette théurgie que les théosophes de cette époque regardaient comme la plus précieuse de toutes les facultés. Peut-être aussi s'y cache-t-il sur l'origine des âmes une opinion spéciale, que l'état fragmentaire de nos renseignements sur le système de Cérinthe ne nous permet plus de deviner. Quoi qu'il en soit, cette puissance et ces vertus qu'il attribuait à l'homme Jésus, rendaient le Sauveur digne de recevoir de l'Être suprême la communication du Christos, vertu intellectuelle qui s'est alliée avec lui, au baptême du Jourdain, sous la figure d'une colombe.

On ignore si Christos, aux yeux de Cérinthe, répondait à l'un des Éons des autres Gnostiques, ou au Πνεῦμα ἅγιον des chrétiens; mais je pencherais plutôt pour la première que pour la seconde de ces opinions.

Le Christos étant venu de Ἀρχὴ, étant retourné dans le plérôme après avoir achevé sa mission, et avant le supplice que subit l'homme Jésus, et que l'homme-chair pouvait seul subir, fut plutôt un Éon que le *Pneuma* ou le *Paraclet* qu'il promettait aux siens [1]. Cérinthe peut, au reste, n'avoir pas employé le mot de αἰων, que Valentin doit avoir appliqué le premier à ces intelligences qui séparent l'homme du plus parfait des êtres.

La mission du Christos était de révéler le Dieu suprême, qui est le Ἀρχὴ, le Πατὴρ ἄγνωστος de quelques autres systèmes. La tâche de le faire connaître s'accordait avec celle que s'attribue Jésus-Christ dans quelques passages de l'évangile de S. Jean, et à ce sujet nous rappellerons encore une fois le point de vue sous lequel il faut considérer cet écrit. [2]

Précurseur des Gnostiques dans cette doctrine, comme dans plusieurs autres, Cérinthe paraît avoir été celui des Ébionites, quant au dogme de l'origine purement humaine de l'auteur du christianisme. Cette hypothèse expliquerait l'opinion

---

1 Cette opinion est contraire à celle de M. Paulus. Voy. *Historia Cerinthi*, *p.* 96, *in Introductione in N. T. capita selectiora.*

2 Voyez ci-dessus, pag. 225.

de Tertullien, qui écrit qu'Ébion fut le successeur de Cérinthe. Il est certain que, dans les premiers temps, les chrétiens judaïsants, qui formèrent les sectes des Ébionites et des Nazaréens, ne niaient pas la divinité du Sauveur; et l'on n'a pas encore expliqué, par quelle influence ils ont passé à une manière de voir différente.

Cérinthe se rapprochait encore d'une autre secte ou d'une autre doctrine schismatique des premiers siècles. Il croyait au règne millénaire; il était Chiliaste. Dans son Apocalypse, qu'il attribuait aux apôtres, il enseignait la résurrection des corps et un règne de félicité un peu terrestre, qui devait durer l'espace de mille ans. Cette opinion se rattachait si bien aux idées que les Juifs se faisaient des institutions du Messie; elle était si profondément enracinée dans les esprits qu'on en trouve des traces, non-seulement dans les écrits des plus anciens Pères, mais encore dans ceux de leurs maîtres.

Dans une ville où le christianisme avait déjà pour adversaires des chrétiens judaïsants, des disciples de S. Jean Baptiste et d'autres partisans de doctrines grecques et orientales, l'enseignement de Cérinthe était de nature à mériter, sinon la réfutation, du moins l'opposition de celui des

apôtres qui paraissait appelé plus spécialement à présenter le Sauveur des hommes dans tout l'éclat de sa divinité. Plusieurs passages de l'évangile de S. Jean s'appliquent aux théories de Cérinthe comme autant d'antithèses.[1]

Aussi les Cérinthiens rejetaient les écrits de cet apôtre, ainsi que ceux de S. Paul, autre adversaire du Gnosticisme.

Au reste, cette secte ne paraît pas avoir été nombreuse; elle n'usait d'aucun de ces moyens extérieurs qui agissent sur la foule; elle se plaçait, par la modération de ses enseignements, au rang des partis pacifiques. Elle écrivait peu et elle possédait peut-être peu d'hommes éminents. Ni S. Clément d'Alexandrie, ni Origène, ni d'autres écrivains de ces temps, ne semblent la connaître. S. Épiphane, qui a réuni beaucoup de notices et de documents qui avaient échappé à d'autres, est celui qui en parle le plus. Il dit pourtant, d'une manière assez piquante, qu'il ignore si les Cérinthiens et les Mérinthiens étaient les mêmes; qu'au

1 *Cf.* Irénée, III, p. 257. — Schmidt, *Biblioth. für Critik und Exegese*, 1, p. 181. — Herder, *Erläuterungen zum N. T., aus einer morgenl. Quelle*. — Russwurm, *Johannes der Donnerer*. — Paulus, *Historia Cerinthi*, et la plupart des exégètes de S. Jean.

reste cela lui importait peu. Il ajoute ce trait sublime de sévérité et de charité chrétienne : Dieu le sait. C'est en traitant les spéculations les plus remarquables de la Gnose avec ce singulier mélange de dédain et de rigueur, que les écrivains des premiers siècles ont tracé des caricatures plutôt que des tableaux de l'enseignement des dissidents.

Nous avons rejeté une foule d'absurdités et d'accusations ridicules, qui se trouvent presque partout, sur Simon, sur Ménandre et Cérinthe.[1]

On a fait à Cérinthe les reproches les moins justes. Ce que l'on trouve admirable ailleurs, par exemple, l'allégorie du *mariage* considéré comme symbole de notre union avec le monde supérieur, symbole que nous remarquerons chez beaucoup de Gnostiques, a été considéré, dans la bouche de Cérinthe, comme une idée révoltante.[2]

CHAPITRE VII.

Nicolaïis.

Les Nicolaïtes ont été traités comme tous les autres, et cela fait que nous ne savons plus rien

1 *Eusebii Hist. eccl., lib. III, c.* 28.

2 Origen., *Comment. in Joh.*, S. 14 (*Opp. t. X*).

de positif sur leur compte. On nous parle de leurs principes licencieux, de leurs abominables erreurs; mais on nous laisse ignorer la nature de ces erreurs et de ces principes. S. Irénée se borne à l'assertion, qu'ils forment une branche de la Gnosis, *ἀπόσπασμα ejus, quæ falso cognominatur scientia*[1]; mais il ne précise rien sur leur doctrine. Quelques combinaisons sur le peu de renseignements que les anciens nous en donnent, nous feront peut-être entrevoir la vérité.

On reproche aux Nicolaïtes, en fait de morale, des principes qui montrent clairement qu'ils avaient, sur les actes extérieurs, les actes de chair, et par conséquent sur ce qu'on appelle pureté du corps, des opinions entièrement contraires à celles des chrétiens apostoliques. Ce qu'on rapporte sur le parti qu'aurait pris leur chef, de mettre sa femme en commun, pour ne pas subir le reproche d'une jalousie vulgaire, n'est certainement qu'une légende inventée par la mauvaise foi, et débitée par la crédulité. Cependant, ce conte nous semble se rattacher à quelque chose, soit au principe de la communauté des biens et des femmes, soit à celui de l'indifférence des actes de chair, soit à

1 Iren., *III*, 11.

celui de l'épuration de l'âme par l'avilissement du corps, soit à celui de l'adoration des mauvais anges par toutes sortes d'indignités. Tous ces principes furent établis peu de temps après Nicolaüs, et peut-être l'étaient-ils déjà de son temps.[1]

D'un autre côté, il est certain que l'Apocalypse de S. Jean censure les Nicolaïtes d'une manière si sévère, qu'on ne peut pas les prendre simplement pour quelques membres frivoles d'une communauté chrétienne. S. Irénée attribue à l'évangile du même apôtre une sorte de polémique contre cette secte, et il est incontestable que, dans les temps postérieurs, elle a professé des opinions gnostiques. Elle ne les enseignait peut-être pas encore au temps des apôtres, et toutes les doctrines des Basilide et des Valentin n'existaient pas alors; mais les germes de ces enseignements se trouvaient probablement répandus déjà, et les Nicolaïtes s'étant rapprochés bientôt du Gnosticisme beaucoup plus que les Ébionites et les Nazaréens, nous devons croire que les éléments primitifs de leur doctrine se rapprochaient déjà de la Gnose plus que les premières croyances des Ébionites.

---

1 Theod., *Hæretic. fabul.*, *lib. V*, *p.* 273.

C'est aussi ce qui nous engage à considérer les Nicolaïtes comme ayant subi l'influence du Gnosticisme, après avoir d'abord concouru à l'établir.[1] Moins on avancera, pour cette époque de syncrétisme, de ces distinctions tranchantes qui ont si longtemps forcé les historiens du Gnosticisme à rejeter une moitié des anciennes données, et leur ont permis de se moquer de l'autre moitié, plus on se trouvera près de la vérité.

CHAPITRE VIII.

Conclusions de ce livre.

Si les faits que nous venons d'exposer sont fondés, et si les inductions que nous en avons tirées sont légitimes, il en résulte, d'une manière incontestable, que, longtemps avant les années 120 à 140 de notre ère, époque où se fit tout à coup une sorte d'explosion des doctrines gnostiques, il s'est trouvé sur toutes les plages orientales de la Méditerranée, c'est-à-dire en Égypte, en Palestine, en Syrie et en Asie mineure, sans exclure les îles de ce rayon, un nombre considérable d'auteurs et de sectateurs de doctrines éma-

1 Voy. ci-dessous, le livre de l'influence du Gnosticisme.

nées du christianisme, du judaïsme, du parsisme et du philonisme, et pourtant très-analogues à ces systèmes, plus analogues encore, dans leurs éléments, aux systèmes des Gnostiques.

Mais ce ne sont pas là des systèmes dans le sens de la philosophie occidentale, c'est-à-dire des corps de doctrine, où les principes et les conséquences se lient dans une suite de raisonnements précis, rigoureux; où rien n'est avancé sans preuve; où rien ne s'adresse ni à l'imagination ni au sentiment; où tout parle à la raison; où tout est raison. Ce sont des systèmes dans le sens oriental, des opinions, des croyances, des vues, incomplètes à force d'audace, mais plus puissantes sur le cœur et l'imagination, plus séduisantes pour ceux qui les reçurent, dans je ne sais quelles retraites inaccessibles au vulgaire, malgré l'absence des preuves du raisonnement, que ne le seraient les raisonnements et les preuves sur la raison de ceux qui les examinent aujourd'hui au grand jour.

Tel est le génie du monde oriental et de tout ce qui y tient.

Ajoutez que ces doctrines ont dû être bien différentes de ce que leurs ennemis les ont faites; ajoutez que nous ne les connaissons plus que par

la bouche de ces ennemis. Si les Euphrates, les Simon, les Cléobe, les Ménandre, les Cérinthe, les Nicolaüs, ne furent ni des Aristote, ni des Platon, ni des Philon, ni peut-être des Zoroastre, ils eurent cependant de nombreux disciples.

Dans tous les cas, le tort le plus singulier qu'on pût avoir, ce serait de vouloir les mesurer à notre taille; de les juger d'après les principes de la philosophie critique de nos jours. Or, c'est pourtant ainsi que nous sommes habitués à les voir traités. Que les chrétiens primitifs, qui devaient établir leurs croyances et les faire triompher de toute autre, les aient jugés avec dureté, rien ne se conçoit mieux. Mais, quant à nous, qui ne sommes plus juges et parties, comme eux; nous, qui ne sommes plus qu'historiens, que nous ayons si longtemps persévéré dans des vues aussi fausses, cela se conçoit à peine. Loin de partager cette aberration, nous nous attacherons, au contraire, en ce qui nous concerne, à dépouiller les textes qui exposent les doctrines du Gnosticisme de toute cette hostilité qui serait de nos jours un anachronisme sans excuse.

LIVRE III.

LES PRINCIPALES ÉCOLES DU GNOSTICISME.

CHAPITRE PREMIER.

Les principaux théâtres du Gnosticisme.

La lutte entre le christianisme apostolique et les doctrines que des dissidents venaient d'établir sous les yeux de ses fondateurs une fois engagée, on s'efforça, des deux côtés, de donner aux systèmes toute la perfection dont ils étaient susceptibles. C'était peu de chose que de fonder église contre église; l'essentiel était d'opposer école à école : sans cela, point de progrès, point de triomphe. C'est ce que l'on vit des deux côtés, et dès lors la ville d'Alexandrie devint le principal théâtre de la lutte.

Alexandrie avait déjà ses écoles grecques et judaïques. Plus riche que tout l'Occident et tout l'Orient pris ensemble, elle vit encore s'élever

dans ses murs les principales écoles chrétiennes et gnostiques.

Celles des Gnostiques furent les premières. Dès le commencement du second siècle, on les vit surgir de toutes parts. Les chrétiens furent plus lents. Habitués à recevoir comme des oracles les enseignements de leurs chefs, ils transportèrent sur les élèves des apôtres cette confiance qui exclut l'étude. Cependant à la troisième génération on éprouva d'autres besoins, et S. Pantène créa la première école chrétienne.[1]

Ce fut sous le pontificat d'Anicet, contemporain de Polycarpe, disciple de S. Jean, que se montrèrent les écoles des Gnostiques. C'était vers l'année 120 de notre ère[2]. On les vit bientôt s'élever en Syrie comme en Égypte, en Italie comme en Asie mineure, et cela prouve combien les germes du Gnosticisme étaient répandus dans ces régions, avec quelle puissance ils fermentaient dans les têtes. Si les nouvelles écoles se fussent rattachées à celles de Simon, de Cérinthe et de

1 Matter, Essai historique sur l'école d'Alexandrie, t. I, p. 273; t. II, p. 261, 1.re édit. — Routh, *Reliquiæ sacræ*, vol. 1, p. 337.

2 *Eusebii Hist. eccl., III, 24. — Catalog. roman. in Muratori scriptor. italic., t. III, p. 851.*

Ménandre, dont elles professèrent quelques principes, on verrait dans ces trois hommes ou dans leurs disciples les auteurs de toutes ces sectes; mais puisqu'il n'en a pas été ainsi, on est bien forcé d'admettre qu'il y eut, dans les premières communautés chrétiennes, d'autres hommes encore qui n'adoptèrent leurs enseignements que sous la réserve de les combiner secrètement avec d'autres, et de former des élèves qui pussent les professer un jour publiquement. Tels furent, avec les docteurs que nous venons de nommer, les véritables précurseurs des Basilide, des Saturnin, des Valentin, des Cerdon et des Marcion, et, sans doute, il y eut, dans les directions que donnèrent ces maîtres, autant de divergences que nous en trouvons dans les écoles que formèrent leurs élèves.

Si nous donnons aujourd'hui à tous ces dissidents le nom commun de *Gnostiques*, ce n'est pas qu'ils l'aient pris eux-mêmes, ni qu'ils l'aient mérité tous au même degré; ce n'est pas non plus qu'ils se soient tous considérés comme des frères. Une seule de leurs sectes se donnait le nom générique de *Gnostique*[1]. Leurs ennemis même, tout en

1 Epiphan., *Hæres.*, *XXVI*; Augustin, *Hæres.*, *VI*. — Voir ci-dessous Carpocratiens.

les rangeant dans la même catégorie, leur attribuaient des dénominations diverses; et ce n'est que dans les derniers temps, c'est-à-dire lorsqu'ils ont été persécutés, que les Gnostiques des diverses écoles se sont rapprochés pour soutenir une cause commune. C'était, en effet, une cause sacrée pour eux et commune à tous, que de se maintenir le droit de professer une science religieuse qui fût différente de toutes les doctrines contenues dans les commentaires sur la vie de Jésus-Christ, et dans les lettres pastorales de ses premiers disciples. Ce qu'ils avaient donc de commun, c'était la Γνῶσις, cette science que les docteurs orthodoxes, tels que S. Clément d'Alexandrie, trouvaient dans la révélation chrétienne, et qu'eux, au contraire, n'y trouvaient pas, ou trouvaient dans d'autres écrits.[1]

Ils différaient bien les uns des autres sur l'origine de cette haute possession, car les uns, marchant sur les traces des Kabbalistes, la dérivaient

1 L'usage moderne de leur donner le nom commun de *Gnostiques* s'est établi en conséquence de ce principe qui leur est commun. Cet usage répond, par exemple, à celui que nous avons d'appeler *Grecs* plusieurs populations anciennes dont quelques-unes n'ont jamais employé ce nom dans le même sens.

d'une antique révélation, transmise aux enfants de la lumière, de génération en génération; les autres, semblables à Philon, regardaient comme sa véritable source l'intuition extatique du monde supérieur; d'autres encore, plus chrétiens que le reste, bornaient toutes leurs prétentions à tenir leurs doctrines de quelque disciple de Jésus-Christ plus capable que les autres de saisir l'enseignement du Sauveur dans toute sa pureté.

Aucune école gnostique ne donna la raison pour source du système qu'elle professait; aucune ne fut rationaliste dans le sens que nous attribuons aujourd'hui à ce terme; il était même impossible que le rationalisme entrât dans des systèmes qui enseignaient avant tout, que tout émanait de Dieu, aspirait à Dieu et rentrait en Dieu. Les Gnostiques avaient vu la Grèce élever quelques théories rationalistes; *enfants de la lumière*, ils regardaient en pitié *ces enfants du monde*, qui se déshéritaient de tout ce qui pouvait donner quelque prix à leurs spéculations. A peine Platon, avec ses idées originaires du monde des intelligences, fut-il assez théosophe à leurs yeux. Ce dédain leur semblait être permis. Platon n'avait fait qu'entrevoir les antiques doctrines de l'Orient, d'où étaient émanés les rayons qui éclairaient la Grèce. Les Gnosti-

ques, au contraire, se disaient en possession de toutes les richesses primitives du monde, et un être supérieur, un céleste *Éon*, venait, suivant eux, de répandre une lumière nouvelle sur les esprits favorisés de Dieu. Comment se seraient-ils destitués de ce double héritage? Comment se seraient-ils réduits aux misères de la raison humaine?

Se croyant en possession d'une tradition, d'une intuition, d'une révélation et d'écrits particuliers, qu'eux seuls conservaient intègres, comment n'auraient-ils pas dépassé ces chrétiens apostoliques, qui ne possédaient que des écrits et des doctrines altérés par l'ignorance de leurs chefs, et comment n'auraient-ils pas laissé derrière eux ces écoles grecques, qui, en Ionie, n'avaient pas su distinguer l'intelligence de la matière; qui, dans Athènes, n'avaient pas osé professer l'existence d'un Être suprême; qui, en Italie, n'avaient su donner, sur les rapports des deux mondes, que des notes de musique, des chiffres et des doutes; qui, d'ailleurs, étaient mortes depuis longtemps en Italie et en Ionie, et qui expiraient en Grèce, les unes en se débattant sur quelques petites questions de morale, les autres en se réfugiant dans des allégories sur les anciennes traditions mythologiques?

Enfin, comment n'auraient-ils pas éclipsé tout

le dogmatisme ou tout le scepticisme de leurs temps, initiés qu'ils étaient dans tous les mystères de la cosmogonie, de la pneumatologie, de la théodicée, de l'éonologie et de la christologie?

En vertu de ces prétentions, qui ne doivent étonner personne, car rien ne peut surprendre de la part d'une école mystique, les grandes questions sur l'éternité ou la création de la matière, l'origine, le but et l'extinction finale du mal, les rapports entre le monde intellectuel et le monde matériel, entre Dieu et l'homme, la création, la chute, la rédemption et la réhabilitation du genre humain; toutes ces questions que les prêtres et les philosophes avaient si longtemps agitées, sans pouvoir lever le voile qui les avait couvertes, sont autant de jeux pour la Gnosis. Elle n'hésite sur aucune d'elles.

Les Gnostiques de toutes les écoles étaient d'accord. C'est à ce titre qu'ils portent et qu'ils méritent d'avoir en ce point un même nom, et que l'histoire peut le leur laisser, à la seule condition de s'inscrire en faux contre celui de leurs principes qui les dispense de prouver les autres.

L'analogie des doctrines gnostiques ayant entraîné quelquefois les écrivains des premiers siècles de notre ère à confondre ensemble des sectes di-

verses, il est devenu difficile d'en distinguer et l'origine et la succession. Ce qui facilite néanmoins cette distinction, c'est l'analogie ou la divergence de leurs principes. Ces données, jointes à celles de l'histoire, nous fournissent les moyens de les classer avec le même degré de certitude que les autres écoles de l'antiquité. Déjà nous avons indiqué les cinq groupes principaux qui figurent dans l'histoire. Au moment d'en examiner les doctrines, il convient de rendre raison de la classification que nous avons adoptée.

On a essayé de distinguer tous les Gnostiques en sectes *judaïsantes*, en sectes *anti-judaïques* et en sectes *éclectiques*.[1]

La grande question de savoir si le christianisme fut préparé par le judaïsme, ou bien s'il fut une révélation inattendue et indépendante de ce qui avait précédé, se fait sentir dans tous les systèmes gnostiques. Il est très-possible aussi que beaucoup de Gnostiques aient été entièrement étrangers au judaïsme, et élevés, avant d'embrasser la religion chrétienne, dans cette Gnosis orientale, qui était opposée aux croyances judaïques, comme elle

1 Neander, *Genetische Entwicklung*, etc. — Le même, *Allgemeine Geschichte der christlichen Religion*, tome I, page 650.

l'était en général à toutes les croyances populaires.[1]

Cependant cette classification est vicieuse. Il est impossible de découvrir, dans les cinq premiers siècles de notre ère, des Gnostiques entièrement étrangers au judaïsme; ils sont tous familiarisés avec cette doctrine par celle des chrétiens. Si les Sabiens, tels que nous les connaissons par des monuments du *huitième* siècle, se distinguent par une grande haine du judaïsme, il n'est pas certain qu'ils aient eu la même tendance dans l'origine.

Puis, aucune secte gnostique ne mérite la désignation d'éclectique; elles l'étaient toutes.

Aucune ne mérite non plus celle de secte *judaïsante;* car aucune n'adopte la révélation pure et simple du mosaïsme, et aucune ne conserve les additions faites à ce système par le judaïsme des temps postérieurs. C'est le caractère distinctif du Gnosticisme, dans toutes ses branches, d'enlever la création à l'Être suprême, pour l'attribuer à un agent secondaire, au Démiurge, ou bien à des esprits inférieurs. C'est, au contraire, le carac-

1 Les *Sabiens* paraissent offrir un reste, quoique fort dégénéré, fort altéré de cette ancienne Gnosis orientale.

tère essentiel du judaïsme, caractère qui le distingue de toutes les autres doctrines orientales, d'attribuer la création à l'Être suprême. Dès lors toutes les sectes gnostiques méritent le titre d'*anti-judaïques*, et ce titre ne convient plus à aucune d'elles en particulier.

On a proposé d'autres classifications.

M. Gieseler, qui a le mieux réfuté celle de M. Neander, est d'accord avec celle que j'ai suivie pour l'indication des cinq groupes principaux.

M. Baur, qui s'est donné une peine infinie pour en inventer une nouvelle, propose celle-ci : Gnostiques qui rapprochent le christianisme du judaïsme et du paganisme; Gnostiques qui séparent le christianisme de l'un et de l'autre de ces systèmes; Gnostiques qui identifient le christianisme et le judaïsme pour les opposer au paganisme. Malheureusement tous les systèmes gnostiques appartiennent à la première de ces trois classes, moins celui de Marcion, qui est de la seconde, et la troisième n'est imaginée que pour les théories des *Clémentines*, théories qui n'ont pas été professées par une secte ou un parti connu. Autant vaut ne pas parler de classification.

M. Pelt, plus conséquent ou mieux inspiré, propose une division motivée uniquement d'après

le point de vue chrétien; et il distingue : 1.° des Gnostiques qui mettent en accord la foi avec la science; 2.° des Gnostiques qui les mettent en opposition, et 3.° des Gnostiques qui s'attachent au point de vue moral plutôt qu'au point de vue gnostique.

Comme les écoles gnostiques se croisent à l'infini et que celles-là même qui étaient émanées les unes des autres, sont arrivées aux théories les plus opposées, la meilleure méthode à suivre est celle qu'indique le mieux la succession des faits, et la seule bonne classification qu'on puisse adopter pour ces sectes, est celle qui prend pour base les principales écoles auxquelles elles se rattachent, sauf à relever ce qui caractérise chacune d'elles. C'est cette méthode que nous suivons.

Les Gnostiques ont eu trois foyers principaux : la Syrie, l'Égypte, l'Asie mineure. A ces trois foyers d'influences se rattachent toutes les sectes du Gnosticisme. Cela ne veut pas dire que tous les Gnostiques nés ou élevés sur l'un de ces théâtres ont professé les mêmes doctrines; cela veut dire seulement que là se sont présentés, chacun à la tête d'une école, les grands chefs de la Gnose, et que de là leurs enseignements se sont répandus dans le monde chrétien.

Le premier de ces foyers qui nous offre une école, c'est la Syrie.

CHAPITRE II.

Ancienneté et caractères généraux des différentes écoles de Syrie.

Les éléments du Gnosticisme furent répandus en Syrie aussi anciennement, et plus tôt peut-être, qu'en Égypte. Les Juifs, revenant des régions où régnaient Ormuzd et son organe Zoroastre, en portèrent les idées en Syrie plus tôt qu'en Égypte. Leur position dans le premier de ces pays était plus favorable que celle qu'ils avaient dans le second, où Alexandre et les premiers Lagides les attirèrent en nombre, mais où ils furent toujours traités en étrangers, méprisés et persécutés, quoi qu'en dise un des leurs, Philon. En Syrie, ils étaient plus puissants, et il y avait communauté de langage et de mœurs entre la Syrie et la Judée; les Juifs qui se transportaient dans Alexandrie, se voyaient, au contraire, dans la nécessité d'y apprendre deux langues, l'égyptien et le grec, et l'on sait quelles barrières la différence des langues établit toujours et partout.

Aussi la Kabbale qui eut tant d'influence sur

la Gnose, avait-elle fait, sur les bords orientaux de la Méditerranée, des progrès plus rapides qu'ailleurs. Le langage grec de la Gnosis s'est formé, sans doute, dans Alexandrie; mais les éléments essentiels de cette science mystérieuse se sont développés en Syrie plus tôt qu'en Égypte. Ici, dans Alexandrie, c'était Platon, c'était l'hellénisme qui dominait; là c'était véritablement le génie oriental, celui de la Gnosis. Le judaïsme, la Kabbale et le zoroastrisme étaient représentés également en Égypte; mais ils l'étaient surtout dans l'école judaïque de cette ville. Or, les chefs de cette école, Aristobule et Philon, appartenaient l'un et l'autre encore plus à la Grèce qu'à l'Orient.

Le Gnosticisme repose essentiellement sur l'idée fondamentale d'un monde intellectuel *hypostasié*, c'est-à-dire, d'un monde spirituel composé d'intelligences plus ou moins semblables à l'Être suprême, mais dont les pensées et les affections, moins pures que celles de leur source divine, ont rendu nécessaire un monde plus grossier, une existence plus matérielle. Or, cette doctrine a dû se constituer telle qu'elle s'est constituée en Syrie plus tôt qu'en Égypte; car ici le monde intellectuel aurait été fait plutôt d'après le monde idéal de Platon

que d'après celui de Zoroastre, qui domine dans les conceptions de la Gnose.

Les faits se joignent à ces considérations pour en appuyer l'exactitude et montrer l'antériorité des sectes syriennes. Le premier chef de l'école de Syrie est Saturnin; le premier chef de l'école d'Égypte est Basilide. Saturnin est le plus souvent nommé par les anciens avant son émule Basilide, et Basilide lui-même était originaire de Syrie. De plus, l'un et l'autre sont considérés comme élèves de Simon, de Ménandre et de Cérinthe, dont les deux premiers appartiennent à la Palestine et à la Syrie, et dont le troisième avait essayé en vain de se faire un parti en Égypte. Saturnin et Basilide ne se disent pas élèves des maîtres qu'on leur donne, mais leurs principes se rencontrent avec ceux de ces maîtres.

Enfin, un des plus célèbres de tous les systèmes gnostiques, celui des ophites qui a préoccupé Origène et qui se rattache en quelques points à celui de Valentin, offre de frappantes analogies avec les doctrines sabiennes, qui appartiennent à la Syrie.

Il faut donc considérer la Syrie comme le premier foyer, duquel jaillirent les flammes du Gnosticisme.

L'école de Syrie se caractérise aussi comme la plus ancienne, en ce qu'elle est plus simple et plus sobre dans ses théories que celle de l'Égypte. Son idée dominante est le dualisme de l'Asie centrale, et ce dualisme se présente chez elle sous les véritables formes de l'intuition orientale, tandis qu'il revêt en Égypte celles de la spéculation grecque.

En Égypte, c'est l'idée de la matière, dans le sens de l'école platonique, qui prédomine, avec ses tristes attributs, le *vide*, les *ténèbres* et la *mort*. Dans ces théories la matière ne peut s'animer que par la communication d'un principe de vie divine. Elle résiste même à l'influence qui doit la spiritualiser. Ce qui résiste à cette communication, c'est *Satan*. Satan, c'est la matière rebelle, la matière qui ne participe pas à Dieu; or, comme Dieu est tout, ce qui ne participe pas à lui n'est rien, n'est qu'une négation; c'est la limite, l'écorce extrême de ce qui existe[1]. On voit qu'en dernière analyse ce dualisme est un panthéisme.[2]

---

1 Le קליפה de la Kabbale.

2 Irenæus *Adv. hæres., II, v.* 4. Selon cette conception la création elle-même est comprise dans le plérôme. Elle n'y forme qu'une *tache dans une tunique*, ce qui offre bien ce que la spéculation connaît de plus hardi.

En Syrie, au contraire, le dualisme, d'accord avec le parsisme, admet un second principe intellectuel, très-actif dans son empire des ténèbres, et très-audacieux contre l'empire des lumières.

C'est aussi dans ce sens que les Sabiens, cette secte si curieuse, entendent le dualisme.

Quant à l'origine du monde intellectuel et du monde inférieur, toutes les écoles gnostiques sont d'accord sur ces deux principes, l'émanation et la création par le Démiurge. Pourtant le monde intellectuel est le déploiement des facultés de l'Être suprême, du Père inconnu; il s'est fait par une suite d'émanations. Le monde inférieur, au contraire, n'est pas l'ouvrage de Dieu; il est celui d'une puissance inférieure.

Quant à la nature de cette puissance et au mode de ses créations, les écoles de Syrie et d'Égypte se partagent encore suivant l'influence du parsisme sur l'une, et celle du platonisme sur l'autre.

L'école d'Égypte se rattache à ces idées de Philon : la création du monde par les anges, et par les ministres de Dieu, ayant à leur tête un chef qui gouverne tout [1]; l'existence d'une âme du monde,

---

1 Voy. ci-dessus, la doctrine de Philon.

telle que l'enseignaient les Platoniciens, créant et agissant dans les choses visibles comme agent de l'intelligence suprême [1], y réalisant les idées que lui communique cette intelligence, et qui surpassent quelquefois ses conceptions, mais qu'elle exécute sans les comprendre.

En Égypte, les idées philoniennes et platoniques se confondaient facilement avec celles du judaïsme, qui considérait les anges comme les organes des volontés suprêmes, qui leur attribuait les révélations faites aux patriarches, et la législation de Moïse elle-même. Dans ce système, le Démiurge gouvernait les Juifs en sa qualité de premier des anges, tandis que les autres peuples n'étaient dirigés que par ses subordonnés. Cependant ces Gnostiques convenaient que, chez les Juifs eux-mêmes, les Pneumatiques purs, ceux qui connaissaient le Dieu suprême, étaient fort rares; que la plupart étaient, au contraire, des *hommes de chair*, qui prenaient les manifestations du Démiurge pour celles de Dieu, ou des psychiques, que le Démiurge devait nécessairement conduire par les moyens ordinaires, le châtiment et la récompense, tandis que les autres se guidaient

---

1 Νοῦς.

par la lumière que puisait leur esprit dans la contemplation des choses divines.

Dans l'école de Syrie, le Démiurge est une puissance orgueilleuse, jalouse et ennemie de l'Être suprême; il a un empire à lui, et avec ses anges, non-seulement il veut se rendre indépendant de Dieu, il veut combattre l'influence divine.

L'école de Syrie, ne tenant aucun compte des mœurs et du langage des anciens temps, trouva ce Démiurge dans les codes des Hébreux; car elle prit au pied de la lettre tous les anthropomorphismes qu'ils lui prêtent. Aussi reprochait-elle aux Juifs de l'avoir confondu avec l'Être suprême lui qui ne s'est révélé, selon elle, dans toute la création, que par quelques germes de lumière, qu'il y a répandus, et dont le Démiurge s'est efforcé de paralyser le développement. Dans ce système, l'Être suprême n'aurait été connu que de quelques théosophes, et c'est à leurs mystères que se serait rattaché l'Éon Christos. Il serait descendu dans le monde inférieur pour élever à Dieu les enfants de la lumière.

Ces divergences sur les principes sont résultées des différences analogues dans la pratique. L'école de Syrie, considérant la création comme l'ouvrage et l'empire d'une puissance ennemie de Dieu, a

professé un ascétisme plus rigoureux que l'école d'Égypte. Mais cette dernière s'égare, dans plusieurs de ses branches, d'une manière plus funeste, par suite de son mépris pour les lois imparfaites du judaïsme. Ce sentiment, elle l'étend quelquefois sur les lois de toute morale et de toute législation positive, et la seule législation morale qui lui reste dans ce cas, c'est *celle de la nature*, qu'elle interprète fort mal.

L'école de l'Asie mineure se distingue de celles de la Syrie et de l'Égypte par ses tendances plus pratiques; elle a une sorte d'éloignement pour les spéculations purement métaphysiques.

Ainsi que les deux autres, elle s'est partagée, à son tour, en plusieurs branches. Originaire de la Syrie et de l'Asie mineure, elle ne se forma qu'à Rome; mais de là elle se répandit en Égypte, en Syrie, en Palestine, et dans plusieurs autres régions.

La morale qu'elle établit fut moins altérée que celle des autres Gnostiques. Ses spéculations sur la personne du Sauveur, et en général toutes ses théories, furent plus sobres, mais sa critique des codes sacrés fut d'autant plus arbitraire.

CHAPITRE III.

Première école de Syrie. — Saturnin.

Saturnin, que quelques anciens regardent comme un disciple de Simon et de Ménandre, et un condisciple de Basilide, était originaire d'Antioche, où il vécut sous le règne d'Adrien. Il y enseigna une doctrine éclectique, composée de tout ce qu'il y avait de saillant dans les croyances qui l'entouraient; mais il dédaigna de reconnaître un maître.[1]

Il partait de ce point de vue que semble justifier l'observation vulgaire, c'est-à-dire qu'il se manifeste dans l'univers deux actions différentes, opposées l'une à l'autre, et appartenant à deux empires divers.

Cet ordre de choses paraissait à Saturnin aussi ancien que les deux principes qui le dirigent; et, par ce sentiment, il se rapprocha de la doctrine persane encore plus que les autres Gnostiques. La plupart de ceux-ci considèrent la séparation

---

1 Iren., I, 22, *ed. Grabe.* — Tertull., *De anima, c.* 23. — Theodoret., *Hær. fab., I,* 3. — Epiph., *Hær., XXIII.* — Le quatrième de ces écrivains suit d'autres sources que les trois premiers.

qui s'est opérée entre la lumière et les ténèbres, et qui n'était pas primitive, comme le résultat d'une suite d'émanations qui se dénaturent à mesure qu'elles s'éloignent de l'Être suprême, et qui finissent par s'en détacher entièrement, par s'obscurcir, par se confondre avec la matière. Tel n'était pas, à ce qu'il paraît, l'avis de Saturnin. Cependant, une lacune fâcheuse dans les exposés de son système, nous empêche de savoir si, dans sa pensée, le principe du mal a été tel de toute éternité, ce qui serait le véritable dualisme, ou s'il est résulté d'une chute, comme celle d'Ahriman, dogme qui réduit le système de Zoroastre à un dualisme né en un temps et pour un temps.

Ce qui paraît évident, c'est que Saturnin, malgré les idées qu'il adopte du christianisme, ou peut-être à cause de quelques assertions des évangiles qu'il entend mal, confond l'Être suprême, tel que le révèlent les codes sacrés, avec l'Être suprême du Zend-Avesta. Il lui applique ce nom de *Père* que le christianisme affectionne le plus en parlant de Dieu à l'homme; mais il le nomme *Père inconnu*, Πατὴρ ἄγνωστος. Il l'appelle aussi source de tout ce qui est pur; car les puissances qui proviennent de lui, Δυνάμεις τοῦ ὄντος, s'affaiblissent à mesure qu'elles s'éloignent de leur source

première. Cependant cette décadence ne va pas, comme dans la Kabbale, jusqu'à se perdre, par les derniers membres de la chaîne, dans l'empire des ténèbres ; le mal ne se rattache point, par quelques Klippoth, analogues à ceux des Kabbalistes, à la grande chaîne des émanations de l'Être suprême.

Dans le Zend-Avesta, non plus, le mal ne se rattache à Ormuzd ; il forme un tout autre empire.

Sur le dernier degré du monde pur, Saturnin place sept anges, qui sont ce qu'il y a de moins parfait dans les régions *intellectuelles*. Il a trouvé ce nombre dans le Zend-Avesta ou dans la Kabbale ; cependant sa pensée n'est pas conforme à ces doctrines. Ses sept anges sont bien aussi, comme ailleurs, les sept esprits sidéraux ; mais ils sont plus que cela : ils sont les créateurs du monde visible ; ils en gouvernent les diverses parties ; polycratie qui explique les phénomènes divers que présente la création.

Ici Saturnin se rapprochait de Simon, tout en corrigeant ses opinions sur la révolte des anges contre la Sophia, dogme et mythe que le théosophe d'Antioche rejeta comme trop contraires au christianisme.

Ses sept anges étaient si peu des esprits révoltés

ou méchants, qu'ils créèrent le monde visible uniquement pour enlever à l'empire des ténèbres et s'assurer à eux un terrain d'où ils pussent mieux le combattre.

Mais, d'un autre côté, ces anges n'étaient pas de purs génies de lumière. Il leur arriva même de se séparer entièrement de Dieu, et de détacher de cette source de bien toutes les existences visibles.

Quoiqu'ils ne fussent au fond qu'une imitation des Amshaspands de la Perse et des Archanges de la Judée, ils jouèrent aussi un rôle contraire à celui de ces intelligences qui entretenaient les communications spirituelles entre les deux mondes. Il résulta de leur conduite une telle scission, qu'enfin il ne tombait plus sur eux-mêmes qu'un faible reflet de lumière céleste. Ce reflet leur inspira néanmoins le désir de rentrer dans le domaine de la pureté, désir que n'éprouvèrent pas un instant les anges de Simon. Ne pouvant y réussir isolément, ils réunirent leurs efforts pour fixer ces reflets dans un ouvrage de leurs mains et dont ils fussent les maîtres. Ils ne produisirent pourtant qu'un ver rampant avec peine sur la terre, et ne pouvant s'élever jusqu'à Dieu. C'était l'*homme.* Heureusement pour cette triste créature, la puissance supérieure à l'image de la-

quelle l'homme était fait, eut pitié de lui, et lui envoya un rayon de vie divine, qui l'*anima*. Depuis ce moment l'homme eut une *âme*.

Il existe quelque chose d'analogue à ce mythe dans un système qui tient également à la Syrie chrétienne et à la Perse zoroastrienne. Suivant le système de Manès [1], ce sont les princes des ténèbres qui réunissent tout ce qu'ils ont ravi de lumière, afin de reléguer dans leur empire l'image de l'homme céleste. Cela explique ce que veut dire Saturnin, en parlant de l'homme fait à l'image de la puissance supérieure.

Quelque singulier qu'il paraisse, le mythe de Saturnin est dans le fait d'une grande beauté, si la vérité est belle, et si les vérités religieuses sont plus belles que les autres. Il était né d'une idée que quelque prédécesseur de ce Gnostique, dans des temps plus ou moins reculés, avait exprimée d'une manière allégorique, et dont Saturnin fit la base de son anthropologie. Cette idée, la voici.

L'homme, dans ses efforts les plus sublimes, ainsi que l'atteste l'histoire de tous, ne parvient jamais à cette ressemblance ni à cette union, cette vie parfaite avec Dieu, qu'il conçoit dans ses plus

---

1 *Epistola fundamenti*, c. 46.

saintes méditations; qu'il voudrait sans cesse réaliser, et qu'il ne doit réaliser que par une grâce céleste; en un mot, il n'est, auprès de l'Être suprême qui plane au-dessus des mondes, *qu'un ver rampant sur la matière*, et cet Être seul, par la communication de sa puissance la plus sanctifiante, son *Pneuma*, peut l'élever jusqu'à lui!

Saturnin ajouta que le rayon divin émané de Dieu et entré dans l'homme est tout ce qui, un jour, retournera de l'homme dans le sein de Dieu, ou sera immortel, si cette immanation mérite le nom d'immortalité. Il a peut-être puisé dans Philon les développements d'une idée que les auteurs des codes sacrés lui paraissaient avoir simplement indiquée. D'après Philon [1], ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est l'intelligence, Πνεῦμα, et l'esprit, Νοῦς; ce que l'homme a de commun avec l'animal, c'est l'âme vitale, Ψυχὴ ζωτικὴ, ou le principe qui anime son organisation corporelle, Ψυχὴ ἄλογος.

Les éléments de ce dogme sont empruntés au *Timée* de Platon; mais ils étaient plus anciens que ce philosophe. On les trouve dans Homère, qui emploie toujours le mot de ψυχὴ dans le sens

1 *Quod deterior potiori insidiari sol.*, *p.* 170, *ed. Francf.*

d'haleine et de vie, jamais dans celui d'esprit ou d'intelligence, quoique la ψυχὴ aille dans le Hadès, comme εἴδωλον de l'homme.[1]

Ce qui forme, d'après Philon, la nature de l'esprit, c'est le pneuma de Dieu. C'est là ce que Dieu ou le Jéhovah du système judaïque a donné à l'homme, en chargeant les puissances inférieures de faire le reste. Philon expliquait, par cette circonstance, le pluriel employé dans la Genèse, lorsqu'elle rapporte la résolution du Créateur de former l'homme[2]. On sait que, dans le premier fragment cosmogonique que renferme la Genèse, dans le fragment que la critique moderne désigne sous le nom de fragment *Élohim*, c'est ce mot d'Élohim, qui est un pluriel, qui est employé pour la désignation du Créateur, tandis que, dans le second fragment[3], c'est le mot de Jéhovah, qui est un singulier, qu'on rencontre le plus souvent.

En combinant les idées de Philon avec ce langage, l'école de Saturnin, d'accord avec tout l'Orient, enseigna que l'Être suprême n'avait créé

1 Vœlker, *Ueber ψυχὴ und εἴδωλον in der Iliade und Odyssee. Giessen*, 1825.

2 *De mundi opicifio, p.* 16. — *De profugis, p.* 460.

3 Chap. II, IV et suivants.

lui-même ni la terre ni l'homme, et que la Genèse entend attribuer cette création aux sept anges désignés par le nom collectif d'*Élohim*, *les dieux*.

Les mots *A notre image*, placés après ceux de *Faisons l'homme*, pouvant embarrasser ces théosophes, puisque la créature des anges, dans ce système, devait porter non pas leur image, mais celle de Dieu, ils les retranchèrent tout simplement.

Ils en attachèrent d'autant plus de prix à ceux qui rapportent, que Dieu donna le souffle de la vie à l'homme [1]. Ce souffle était, à leurs yeux, le Pneûma, le rayon divin qui, seul, put animer l'informe créature des Élohim.

Il faut convenir qu'ici le texte de la Genèse les favorisait. Au premier chapitre, il attribue la création de l'homme à *Élohim*, et au second, l'animation à *Jéhovah Élohim*, ce qui pouvait se traduire par *Le Dieu des Élohim*.

On ignore si Saturnin se distingua de la plupart des Gnostiques en prenant Jéhovah pour le Dieu suprême, ou s'il partagea leur opinion sur la différence de ces deux Êtres; mais il paraît qu'il n'entendait pas toujours l'Être suprême,

---

1 Chap. II, v. 7.

lorsque les codes des Juifs parlent de leur Dieu. Il pensait, au contraire, que ce peuple ne connaissait que les sept anges, *Élohim*, auteurs du monde visible, et qu'il prenait le chef de ces anges pour son dieu national. C'est une idée qui doit peu nous surprendre. Même de nos jours certains écrivains proclament, comme une importante découverte, cette opinion, que les Juifs considéraient leur Dieu, non comme le dieu de l'univers, mais comme une divinité nationale, leur patron céleste et terrestre. Cela ne saurait toutefois soutenir une critique sérieuse, puisque Jéhovah est presque constamment appelé le Dieu des dieux, et que toujours les écrivains juifs parlent avec autant de mépris que de fermeté de l'impuissance de ces dieux.

Saturnin plaçait le dieu des Juifs assez haut. Il le croyait imparfait, mais sans méchanceté; et, loin de le comparer à Ahriman, il le considérait comme l'adversaire de Satan, principe du mal et chef de l'empire des ténèbres.

Nous arrivons à une question plus spéciale.

Saturnin, enseignant le dualisme, devait s'expliquer sur le mal, son origine, sa nature, sa puissance, sa durée. C'était là un problème digne d'occuper de nouveau un génie qui eût dû planer

au-dessus de ses prédécesseurs, car cette question, sur laquelle tout penseur paraît compétent, puisque chacun peut observer par lui-même le mal physique comme le mal moral, jusque dans sa personne, était peu avancée. La philosophie de l'Orient n'offrait, pour la résoudre, que des mythes dont le sens était perdu; celle de la Grèce ne l'avait pas animée dans toute son étendue. Saturnin, au lieu d'y apporter quelque jour, n'a fait que jeter un voile de plus sur cet étonnant problème. Il est au moins difficile de croire qu'il se soit satisfait à lui-même dans la vague solution qu'il avançait à ce sujet.

Satan est-il à la fois esprit et matière? La pensée de Saturnin se rattachait-elle aux croyances du sabéisme, où les génies des corps célestes ou terrestres se confondaient avec ces corps, et Satan était-il principe de tout ce qu'il y a de mauvais dans le monde spirituel et matériel? Sa nature, comme principe matériel, était-elle de résister à toute organisation, et comme principe spirituel, de combattre tout ce qui est de l'empire de Dieu? Ce serait bien là le Satan de l'Asie centrale.

Ce qui était le plus clairement enseigné par Saturnin, c'est que, comme Ahriman, son Satan oppose aux hommes purs ou doués du germe de

la vie divine, des créatures humaines, qui sont ses instruments et ses organes; qui sont poussés par d'aveugles instincts.

Satan n'a pourtant pas créé ces hommes; il les a trouvés tout faits; il s'en est emparé: c'est là sa sphère d'activité et la limite de sa puissance. D'où venaient ces hommes?

En général, les auteurs chrétiens, Irénée, Tertullien, Théodoret et Épiphane, expliquent obscurément l'opinion de Saturnin sur la création de ces hommes. Tertullien se tait à ce sujet. Théodoret dit, d'après Saturnin, que les hommes ont pris cette différence ἐν φύσει, dès leur origine. S. Épiphane ajoute qu'il y eut originairement, suivant le même docteur, deux hommes, l'un bon, l'autre méchant, qui sont devenus les pères de deux races diverses [1]. S. Irénée dit positivement que ce sont les anges qui ont fait les deux espèces d'hommes.

Mais la question, au lieu de s'éclairer de cette théorie, n'en devient que plus obscure; car les anges n'ont fait, dit-il, qu'une créature inerte et rampante; et c'est l'*animation* de la puissance

1 Theodor., *Hæret. fabul.*, *vol. IV*, *p.* 194. — Epiph., *Hæres.*, XXIII. — Iren., *lib. I*, *c.* 21.

suprême qui a fait de cette créature un homme. Serait-ce donc Dieu lui-même qui aurait donné à quelques-unes de ces tristes productions un germe de vie et un rayon de lumière trop faible pour en faire des hommes complétement bons? Mais dès lors Dieu lui-même, refusant de joindre le principe *pneumatique* au principe *hylique*, serait l'auteur du mal moral? C'est là une difficulté grave sur laquelle Saturnin paraît avoir glissé avec une réserve qui nous explique le silence de ceux qui nous rapportent sa doctrine.

En remontant à la source où Saturnin avait puisé, nous trouvons, suivant Zoroastre, que le méchant Ahriman produit d'abord les Dews ou les mauvais génies. Puis, ces perfides ennemis de la lumière, de Dieu et du bonheur des hommes, apparaissent à ces derniers sous des formes humaines, pour mieux les séduire, et ils peuplent leurs rangs de Daroudjs et de Karfesters, qui leur donnent les exemples les plus pernicieux.

C'était là distinguer nettement deux espèces d'hommes, les uns plus anciens, les autres nés des Dews et des hommes.

Saturnin a-t-il adopté cette distinction? Il paraît que, ne voulant pas d'une telle richesse de progénitures diaboliques, il rejeta les Karfesters,

les Daroudjs, les Dews et les Archidews. Il admit pourtant, à côté de Satan, un corps infernal assez nombreux; il enseigna même que les démons étaient venus au secours des méchants, afin de perdre plus efficacement les bons.

La race meilleure était ainsi sujette, d'un côté, aux lois du monde sublunaire rendues par les anges et leur chef, le dieu des Juifs; de l'autre, aux attaques et aux séductions des démons et de leurs agents, les hommes pervers. Les destinées de la race sainte étaient compromises; il lui fallut un sauveur; et le *Père inconnu*, touché du triste sort des bons, de l'avis de ses premières puissances, qui formaient son divan, suivant l'antique croyance de l'Asie, leur envoya sa puissance suprême, être sans corps matériel, sans forme réelle, n'étant pas né d'une femme.[1]

Ce sauveur, Christos, qui apparut sous l'aspect d'un homme, vint pour apporter aux bons encore plus de secours que les méchants n'en avaient reçu des démons, pour détruire la puissance des méchants, celle des démons et celle du dieu des Juifs, dont la législation renfermait tant d'entraves, et, enfin, pour fournir à la race de lumière les

1 Ἀγέννητος, ἀσώματος, ἀνείδεος. Theodoret., l. c.

moyens de s'élever au-dessus de ses ordres.

Tel était le but de Jésus-Christ et celui du christianisme, doctrine qui devait remplacer celle du chef des anges, et dont les préceptes ascétiques devaient fortifier dans l'homme le rayon de lumière que Dieu lui avait communiqué dans la création, afin qu'il fût digne de retourner un jour dans le sein de celui de qui est émané tout ce qui est pur et bon, et où doit rentrer tout ce qui en est jamais émané.

La doctrine du Sauveur était d'autant plus nécessaire, que les écrivains des codes sacrés étaient inspirés, d'après Saturnin, non-seulement par des anges imparfaits et par leur chef, le dieu des Juifs, mais quelquefois par Satan lui-même.

Si étrange que soit cette opinion, Saturnin était, sous plusieurs points de vue, chrétien et même homme religieux. A l'entendre, ce furent son attachement pour le christianisme et la délicatesse de son sentiment moral qui le portèrent à rejeter loin de lui l'idée que les codes judaïques offraient une révélation. Égaré par je ne sais quelles théories de son temps, incapable de comprendre les mœurs et le langage de l'antique Israël sortant des plaines de la Chaldée ou de celles de l'Égypte; égaré surtout par la haine que

l'on professait alors pour ces Juifs qui prétendaient avoir enseigné aux autres peuples tout ce qu'il y avait de beau dans leurs systèmes; séduit par Philon, dont les interprétations si recherchées semblaient prouver l'anthropomorphisme et les vices des institutions judaïques; trompé, peut-être, par le voisinage de la Samarie, dont les derniers théosophes jugeaient le mosaïsme comme l'œuvre d'une divinité faible et bornée, Saturnin ne pouvait se résoudre à croire que la religion chrétienne qui appelle l'homme si haut, fût la fille de cette doctrine judaïque qui place souvent Dieu si bas. Il les déclara donc ennemies par amour pour l'une, et par prévention contre l'autre.

Telle est la clef de tout le Gnosticisme anti-judaïque. Une haine aveugle pour le judaïsme y est entrée au même degré qu'un amour plein d'ignorance du christianisme.

En altérant jusques aux principes les plus fondamentaux d'une religion à laquelle il prétendait rendre la pureté du dogme ou qu'il voulait élever au rang d'une théologie savante, le Gnosticisme en a-t-il du moins respecté la morale?

Il en a changé les principes sous le même prétexte d'amélioration.

Le Sauveur, ayant commencé à combattre, et

le christianisme devant achever de vaincre tout ce qui est mal, les vrais chrétiens, dont Saturnin rétablissait la série interrompue depuis la disparition du Sauveur, se prescrivaient une vie bien plus pure que celle des Juifs et des chrétiens vulgaires. Le mariage ayant été institué par les anges et le dieu des Juifs, ou même par Satan, pour perpétuer la race de leurs aveugles partisans, c'était un devoir pour les hommes doués du rayon de la lumière divine, d'empêcher, en renonçant à cette alliance qu'ils qualifiaient de charnelle, la diffusion du germe de vie céleste, et la propagation d'un ordre de choses imparfait. Saturnin aurait pu citer l'exemple du Sauveur à l'appui de son opinion contre le mariage. Toutefois le Christ n'était pas doué d'un corps réel, son exemple ne prouvait rien pour son système, et il se garda d'y recourir.

S'abstenir du mariage était donc, suivant lui, la manière la plus sûre de faire la guerre à Satan, au dieu des Juifs et à ses anges. Il en devait résulter, à la vérité, l'extinction des générations pures; mais leur intérêt était sauvé par le retour en Dieu de tout ce qui renfermait un rayon émané de Dieu. Les hommes purs rentraient donc rapidement dans le sein de l'Être suprême. Il y avait

pourtant cet inconvénient, que bientôt les méchants, seuls sur la terre, n'avaient plus de modèles à suivre pour devenir à leur tour enfants de la lumière.

C'était, peut-être, par cette considération que l'école de Saturnin se distinguait en deux classes, et n'imposait l'abstinence qu'à la classe des élus. Cependant, quand on prend ce système dans ses conséquences les plus rigoureuses, on se persuade difficilement que les méchants, n'ayant pas le rayon de la vie divine, fussent en état de suivre les exemples et la destinée des bons, et devenir enfants de lumière. En effet, dans ce cas, ils devaient, à leur tour, entrer dans le sein de la divinité. Mais rien ne peut y retourner que ce qui en est émané; or, ils n'en sont pas émanés. Quel doit être, dès lors, le sort de ces êtres, qui, enfin, ne peuvent plus exister après le rétablissement de toutes choses en leur état primitif, et qui ne sont pas non plus susceptibles d'identification avec Dieu, ce qui est l'unique mode d'existence possible au terme prévu?

Le zoroastrisme, plus sage ou plus explicite, avait enseigné la conversion ou l'anéantissement des Dews et des Archidews, et la purification d'Ahriman. Saturnin a-t-il réservé sa pensée à ce sujet?

CHAPITRE IV.

Disciples de Saturnin.

Saturnin a fait, sans doute, à quelques disciples intimes, peut-être même à la classe entière de ses *Élus*, des communications plus complètes que n'en pouvaient connaître les auteurs qui nous parlent de sa doctrine, qui ne paraissent avoir eu de relations qu'avec la seconde classe des Saturniniens.

En général, cette école se répandit peu, car son chef ne paraît pas s'être adressé à la foule. Il différait en cela de Simon et de Ménandre; il dédaigna les moyens d'éblouir le peuple par les merveilles de la théurgie ou les prétentions d'une origine supérieure.

Ses disciples, peu nombreux, ne se répandirent qu'en Syrie, où Antioche, séjour habituel du maître, a dû être leur siége principal. Cependant, Saturnin avait vu se grouper autour de lui d'autres écoles [1]. Elles ne se maintinrent pourtant pas longtemps, et l'on aimerait à croire que l'école d'exégètes qui se forma bientôt à Antioche, con-

1 *Augustini Hæres., III.*

tribua, plus que toute autre chose, à faire disparaître une secte peu savante, à la vérité, mais dangereuse par ses pratiques et ses austérités. En principe, rien n'était plus propre à réconcilier les esprits avec les institutions et les croyances judaïques, qu'une bonne interprétation des anciens codes, précédée d'une saine théorie sur le genre de révélation que l'on doit y chercher. Or, l'école d'Antioche se distinguait précisément par une exégèse éclairée et une science très-sobre. Elle suivit d'assez près celle de Césarée, fondée par Origène, et précéda celle d'Édesse et de Nisibis. Les évêques Théophile, Sérapion, Eustache, Mélèce et Flavien, et les prêtres Malchion, Dorothée, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, paraissent avoir été ses principaux ornements. On pourrait la caractériser par les épithètes d'anti-philonienne, anti-origénienne, ou, en général, anti-alexandrine; elle s'attachait au sens naturel des mots, autant que les autres se glorifiaient du sens allégorique, en dédaignant le sens littéral, qui leur paraissait peu digne de Dieu.[1]

Cette école a dû combattre les Saturniniens.

1 Voy. Münter, *Ueber die Antiochenische Schule*, dans Stäudlin et Tzchirner, *Archiv. für Kirchengesch.*, *t. I*, *p.* 1.

Cependant elle n'a fait disparaître les autres Gnostiques, et les Saturniniens ont pu se maintenir comme eux.

Quelques-uns des principes de l'école de Saturnin se sont propagés, dans tous les cas, en Syrie et dans les régions voisines. Les Marcionites, les Encratites et les Manichéens, ont adopté surtout leur principe d'abstinence. Les Actes de l'apôtre S. Thomas, qui appartiennent à cet ascétisme, ne paraissent avoir d'autre but que de le recommander sous les formes d'une sainte légende. [1]

Qu'est devenue, enfin, la secte de Saturnin? On l'ignore. L'école de Bardesane s'est partagée peut-être avec celle des orthodoxes les Saturniniens les plus raisonnables.

CHAPITRE V.

Seconde école de Syrie. — Bardesane.

Bardesane, fondateur de la seconde école gnostique de la Syrie, est l'un des hommes les plus célèbres dans les fastes des dissidences chrétiennes aux premiers siècles, et au milieu de toutes les singularités qu'offre l'histoire du Gnosticisme,

1 *Cf. Acta S. Thomæ, ed. Thilo, p.* 122 *et passim.*

sa vie présente un des phénomènes les plus bizarres. Il combattit d'abord les Gnostiques; il professa ensuite lui-même leur éclectisme; bientôt il se trouva chef d'un parti nombreux, sans avoir voulu se détacher des chrétiens, et déjà il était lui-même exclu de leurs communautés, que son nom, ainsi que ses compositions religieuses étaient encore vénérés des plus orthodoxes.

Bardesane, qui tenait son nom d'un petit fleuve, près d'Édesse, était né dans cette ville, et cette circonstance explique les trois surnoms qu'on lui donne, ceux de *Syrien*, de *Mésopotamien* et de *Babylonien*, les provinces de Syrie et de Mésopotamie se confondant, pour ainsi dire, sous les murs d'Édesse, et l'illustre Babylone donnant quelquefois son nom à tout le reste de la Mésopotamie. [1]

On a cru autrefois devoir distinguer deux écrivains différents du nom de Bardesane, l'un Syrien, l'autre Babylonien, et l'on a supposé qu'ils ont vécu à un siècle de distance l'un de l'autre. Les surnoms de *Babylonien* et de *Syrien* ne sauraient prouver cette différence de personnes; et

---

1 Plinius, *Hist. nat., lib. VI, c.* 30. — Hieronymus, *lib. II, adversus Jovianum.*

les autres renseignements, ainsi que les deux fragments qui nous restent sous le nom de Bardesane, s'appliquent parfaitement à un seul écrivain, au chef gnostique qui vécut sous Marc-Aurèle[1], depuis l'an 161 de notre ère, dans une sorte d'intimité avec Abgar, fils de Manou, roi d'Édesse. Il serait d'ailleurs peu probable que plusieurs événements qu'on rapporte se fussent reproduits exactement les mêmes dans la vie de deux personnages séparés par l'intervalle de tout un siècle.

Le sort avait placé Bardesane sur un théâtre remarquable, sur le confluent des doctrines persanes, judaïques, chrétiennes et grecques, et ce philosophe était né dans un temps où ces doctrines se croisaient encore dans tous les sens, où nulle encore n'avait remporté de victoire décisive. Attaché de préférence aux idées chrétiennes qu'il avait reçues dans sa première éducation, Bardesane se familiarisa bientôt avec toutes celles qui l'entouraient; c'était aux idées et au culte intérieur qu'il s'attachait de préférence. Les choses extérieures, les cérémonies et les pratiques du culte

1 Vossius, *De hist. gr., lib. IV, p.* 483. — Fabricius, *Bibl. græc., vol. II, p.* 599. — Heeren (dans son édition des Éclogues de Stobée), t. 1, p. 141. — Hahn, *Bardesanes, gnosticus, Syrorum primus hymnologus*, p. 1 et suivantes.

gréco-syrien, paraissent lui avoir déplu, et un texte d'Eusèbe semble nous autoriser à supposer qu'il employa son influence auprès d'Abgar pour faire abolir une coutume barbare, que les sujets de ce prince pratiquaient encore en l'honneur de Cybèle [1]. Ses prédilections le portaient vers les enseignements supérieurs des anciens et vers les doctrines de la Grèce autant que vers celles de l'Orient. S'il ne posséda pas assez la langue grecque pour l'écrire avec la facilité que lui attribue S. Épiphane, contredit sur ce point par les meilleurs historiens, il paraît au moins avoir étudié les écrivains d'Athènes, et l'on voit dans le soin qu'il prit de faire élever son fils dans cette ville [2], qu'il attachait le plus grand prix à la science de la Grèce. Aimant la philosophie, et surtout la dialectique, il devait se plaire dans les études grecques. [3]

Il ne négligea point toutefois les doctrines de l'Orient. Il était surtout versé dans la science des Chaldéens, celle des astres et l'art de tirer, des

---

1 *Euseb. Præp. evang., p.* 279.

2 Sozom., *Hist. eccles., lib. III, c.* 16. Theod., *Hær. fab., I,* 22.

3 Hieronym., *in Catalog. s. v. Bardesanes.*

phénomènes qu'ils présentent, d'habiles inductions sur les destinées humaines.[1]

A ces études sur la Chaldée il en joignit d'autres sur l'Inde, cette région dont les rois de Syrie avaient possédé une partie, et que les Grecs ne cessaient d'explorer depuis l'expédition d'Alexandre.

Jusque-là il n'y avait dans la pensée de Bardesane rien qui pût alarmer l'Église. Toute l'instruction qu'il avait acquise, tout le talent qu'il possédait pour la discussion, il les employait au service de la foi chrétienne, avec une éloquence d'autant plus entraînante, que son caractère imprimait plus d'autorité à sa parole.

Il était d'ailleurs d'une piété sincère, profonde et dévouée à la cause chrétienne. Il la plaida avec chaleur sous les décrets de Marc-Aurèle et de Lucius Vérus, tous deux fils d'un philosophe, philosophes eux-mêmes, et pourtant persécuteurs. Il déploya surtout une noble fermeté dans ses entretiens avec Apollonius[2], philosophe qui accom-

---

1 *Ephræmi Hymn.* 3, *pag.* 444, *A*, et *Hymn.* 14, *pag.* 468, *D.*

2 Stoïcien, qui fut d'abord le maître et ensuite le ἑταῖρος de l'empereur, et qu'il ne faut pas confondre avec Apollonius de Tyane. Eusebius, *in Chronico.* — Eutropius, *lib. VIII, c.* 6.

pagnait Lucius Vérus dans son voyage en Orient, et qui s'était flatté auprès de l'empereur, à ce qu'il paraît, de conquérir au paganisme Bardesane lui-même, le plus illustre des chrétiens de la Syrie. Apollonius le pressait, au nom de la peur, de renier le christianisme : « Je ne crains pas la mort, « répondit Bardesane; je sais bien que je ne l'évi« terais pas, même en cédant à l'empereur. » Dans les circonstances où elle fut prononcée, le glaive étant suspendu sur la tête des chrétiens, cette réponse fut sublime; elle égala Bardesane aux *confesseurs* qui avaient professé la religion au péril de leur vie.

Bardesane, dans son opinion, conserva toujours pour le christianisme le même attachement; mais il fut entraîné, comme malgré lui, à de grandes aberrations.

En effet, il ne prit d'abord aucune part aux doctrines gnostiques, ni à celles que Saturnin professait en Syrie, ni à celles que Basilide enseignait en Égypte, et quand Marcion annonça les siennes à Rome, il en fut affligé si vivement qu'il les combattit avec chaleur. Comment l'adversaire de Marcion devint-il lui-même, et sans le savoir, un partisan du Gnosticisme? C'est ce que rien ne nous explique, et c'est là une de ces énigmes,

dont l'histoire n'offre aucune solution. Les chrétiens de Syrie furent longtemps sans s'apercevoir de ses erreurs; au contraire, ils s'enorgueillissaient de ses ouvrages.

Bardesane publia successivement des *Commentaires* sur l'Inde, des *Dialogues sur le destin*, des *Hymnes*, des *Apologies*, et *plusieurs autres ouvrages* que S. Théodoret avait encore sous ses yeux.[1]

La plupart de ces ouvrages ont pour nous peu d'importance, et il n'en existe plus que de légers fragments; les *Hymnes* seuls nous offrent un intérêt majeur, et nous ne dirons qu'un mot des autres.

Les *Commentaires* sur l'Inde étaient rédigés d'après les renseignements qu'on avait pu recueillir d'ambassadeurs de cette région qui étaient venus trouver l'empereur Vérus. Il nous en reste deux fragments; l'un dans le Traité de l'abstinence, de Porphyre; l'autre dans le fragment d'un Traité du Styx, du même philosophe[2]. Le premier parle

1 Theodoret., *Hæret. fabul.*, *lib. I*, *p.* 209. — Euseb., *Hist. eccl.*, *lib. IV*, *c.* 30.

2 Porphyrius, *De Abstinentia*, *lib. IV*, *ed. Roer*, *Utrecht*, 1767, *in*-4.° — Schott, *Observ. humanar. lib. V*, *c.* 20, *p.* 229, *Hanoviæ*, 1615.

des deux classes de gymnosophistes qu'on distinguait dans l'Inde : des brachmanes, qui étaient des anachorètes ou solitaires, et des samanéens qui étaient des cénobites, vivant en commun. L'autre, plus mystique, traite de l'eau d'épreuve usitée chez les Indiens, et d'une statue merveilleuse qui se trouvait dans une grotte du pays. Dans l'un et l'autre on voit des idées chrétiennes et gnostiques.

Les *Dialogues* de Bardesane, dont il nous reste également un curieux fragment [1], attestent une intime connaissance des études chaldéennes, et en général des mœurs de différentes nations. Ils étaient dirigés contre le philosophe Abidas, qui nous est complétement inconnu. [2]

Bardesane, dont nous avons déjà signalé l'admiration pour les philosophes d'Athènes, paraît avoir aimé, comme eux, la forme du dialogue. Il doit en avoir composé plusieurs, non-seulement contre Marcion, mais encore contre d'autres chefs, et ses disciples doivent les avoir traduits du syrien en grec.

Celles des compositions de Bardesane qui l'illus-

---

1 *Eusebii Præp. evang.*, *lib. VI*, *c.* 10.

2 Epiph., *Hæres.*, 56.

trèrent le plus aux yeux de ses contemporains, ce furent ses *Hymnes* religieux, qui méritent d'autant plus notre attention, que l'histoire du Gnosticisme, qui est lui-même une sorte de poésie de grande richesse, nous offre peu d'autres poëmes. En Égypte, Valentin et son disciple Marcus sont les seuls Gnostiques qui aient mis en vers quelques-uns des mystères de leur doctrine. Mais le premier ne composa qu'un certain nombre de psaumes; le second, qu'un seul poëme, où les Éons étaient eux-mêmes les interprètes de la Gnose [1]. Bardesane, plus fécond que l'un et l'autre, produisit *cent cinquante hymnes*, qui ne restèrent pas renfermés dans les enceintes mystérieuses des partis gnostiques, dont s'édifièrent au contraire toutes les Églises de la Syrie, et qui furent les premiers monuments de leur poésie religieuse.

C'était, en effet, de la poésie. Elle plaisait autant par le choix des expressions que par la mélodie du rhythme; elle charmait surtout par les brillantes images sous lesquelles Bardesane cachait le mysticisme entraînant de la Gnose.

Le poëte exerçait lui-même au chant la jeu-

---

1 Tertullien, *De carne Christi*, c. 20.

nesse que captivaient ses vers, et l'erreur que renfermaient ces compositions se glissait ainsi dans les cœurs avec plus de promptitude. Mais c'était bien l'erreur. Ce n'était plus le christianisme apostolique dans son austère simplicité; c'était un Gnosticisme que Bardesane avait rapporté de sa longue exploration des doctrines qu'il avait étudiées. Il était en cela semblable, dit S. Épiphane, à un riche navire qui, rapportant des régions lointaines d'immenses trésors, vient se briser aux rives du bord, et entraîner dans sa perte ceux qui ont eu confiance dans sa marche.

Les docteurs de l'Église syrienne ne s'aperçurent du poison qu'au moment où il était répandu dans tout le pays. Bardesane n'était pas demeuré sans imitateur. Son fils Harmonius avait composé dans les mêmes principes des hymnes qui surpassaient encore, en beauté, ceux de son père, et qui s'étaient trouvés bientôt dans toutes les bouches, dans tous les cœurs.[1]

Ce fait doit nous surprendre. La Syrie possédait non-seulement un certain nombre de prêtres instruits, mais encore les écoles d'Antioche, d'Édesse et de Nisibis, dont les travaux jouent un si grand

1 Sozomenus, *Hist. eccl., lib. III, c.* 16.

rôle, particulièrement dans l'histoire du monophysitisme. Or c'était assurément le devoir de ces docteurs de suivre de près ou même de guider les chants et les prières, et toute la liturgie de l'Église syrienne.

Il paraît que l'école d'Édesse, celle des trois qui aurait dû signaler le danger la première, ressemblait, sous le rapport de l'indulgence, à celle d'Alexandrie, qui accordait une si grande latitude aux docteurs d'Égypte, tandis que Rome, bien plus scrupuleuse que l'une et l'autre, se hâtait, au contraire, de réprimer toute espèce de déviation des opinions qu'elle avait reçues des apôtres ou de leurs élèves.

Ce qui est plus extraordinaire encore que ce fait, qui atteste ou une indulgence toute philosophique ou une négligence extrême, c'est qu'après que Bardesane eut été signalé et condamné comme un docteur infidèle, ses hymnes continuèrent à se chanter dans les Églises avec ceux de son fils. Ce ne fut qu'au quatrième siècle que les hymnes d'Éphrem, composés sur le même rhythme et pour les mêmes airs que ceux d'Harmonius et de Bardesane, parvinrent peu à peu à faire disparaître ces chants si dangereux.

Ce phénomène, ce remplacement de chants

dangereux par des chants chrétiens, s'est répété au neuvième siècle de notre ère d'une manière plus curieuse. Otfried, moine et professeur de l'école de Wissembourg, en Alsace, mit l'évangile en vers, pour faire disparaître les anciennes chansons du paganisme, que l'on se transmettait encore, dans ce pays, de génération en génération.

C'est par les hymnes d'Éphrem, dont cinquante-six sont dirigés contre Bardesane, Marcion, Manès et les idolâtres, que nous connaissons aujourd'hui les opinions de Bardesane[1]. Il faut pourtant joindre à ces renseignements ceux que nous donnent, sur la vie et les principes de Bardesane, la chronique d'Édesse[2], Porphyre[3], Eusèbe[4], Diodore de Tarse[5], l'auteur du Dialogue de la vraie foi[6],

1 Ils se trouvent au second tome des œuvres d'Éphrem, publiés, partie en syrien et en latin, partie en grec, par P. Benedictus et Étienne Evodius Assemani, à Rome, en 1737.

2 Eichhorn, *Repert. für bibl. Litt., t. I, p.* 201.

3 Voyez ci-dessus, p. 357.

4 *Hist. eccl., IV,* 30. — *Præpar. evang., lib. VI, c.* 10, *p.* 273, *ed. Colon.* — *Recognit., lib. IX, c.* 19 *à* 28, *ed. Cotelerio.*

5 Photius, *Biblioth., c.* 223.

6 *Dialogus de recta in Deum fide,* attribué faussement à Origène, et imprimé dans ses œuvres, t. I, p. 803, édit. de la Rue.

S. Épiphane[1], S. Jerôme[2], S. Augustin[3], Sozomène[4], et S. Théodoret.[5]

Au rapport de quelques-uns de ces écrivains, Bardesane fut d'abord l'adversaire de Marcion, et distingué par sa pieuse orthodoxie; il ne s'éloigna de l'enseignement apostolique que peu à peu. Suivant Eusèbe, au contraire, il se serait signalé, dès les premiers temps, par son attachement au système de Valentin, aurait passé plus tard aux orthodoxes, et fini par un schisme de sa création.

La première de ces opinions est la seule probable; elle se concilie avec les renseignements de S. Éphrem, qui reproche à Bardesane de s'être accommodé, dans le public, aux idées généralement reçues, tout en en communiquant d'autres, en particulier, à ses disciples intimes, c'est-à-dire que Bardesane n'aurait conçu son système qu'insensiblement, et l'aurait communiqué avec prudence, suivant la méthode généralement adoptée par les anciens sages. Cette conjecture semble autorisée surtout par la circonstance, que ses ouvrages

1 *Hæres.*, 56. — Damascenus, *De hæres.*, 56.
2 *Catalog. script. eccles.*, *c.* 33.
3 *De hæres.*, *c.* 35.
4 *Hist. eccles.*, *III*, *c.* 16.
5 *Hæret. fab.*, *I*, *c.* 22.

ne furent pas tous livrés au public, et qu'il réserva pour ses élus, même une partie de ses hymnes.[1] Les idées de Valentin furent peut-être celles qui le firent le plus dévier du système reçu. Mais si elles lui sourirent un instant, elles ne supportèrent pas toutes l'examen qui succéda chez lui au premier enthousiasme, et il n'en conserva que celles qu'il pouvait concilier avec ses anciens principes et les opinions qu'il avait puisées ailleurs.

Quel fut son système?

CHAPITRE VI.

Suite.

Quelque liberté que prît Bardesane, l'unique source à laquelle il croyait devoir puiser sa doctrine, était le recueil des codes sacrés. Comme adversaire de Marcion, qui traitait ces codes avec tant de licence, il en défendit l'origine et l'intégrité; et il admit non-seulement l'authenticité de tous les écrits canoniques des Juifs et des chrétiens, mais encore celle de plusieurs œuvres apocryphes. Cependant, d'accord avec beaucoup de docteurs chrétiens et juifs, surtout avec l'école

1 Ephrem., *Hymn.*, 23, *p.* 489, *C.*

de Philon et la Kabbale, il recourut aux interprétations allégoriques et mystiques, et parvint à trouver dans la Bible une Gnosis qui rappelle quelquefois celle de Valentin et des Ophites, d'autres fois celle du Zend-Avesta et de la Kabbale.

A la tête de son système, il place, avec tout l'Orient, deux principes : l'un, le *Père inconnu*, ou le Dieu suprême et éternel, qui vit dans le sein de la lumière, heureux de la parfaite pureté de son être; l'autre, la *matière éternelle*, ou cette masse inerte, informe et ténébreuse, que l'Orient considère comme la source de tous les maux, la mère et le siége de Satan.

Le *Dialogue de la vraie foi* insinue que cette école admettait deux principes *intellectuels*, l'un bon, l'autre mauvais [1]. Cette donnée est incomplète, ou du moins elle n'exprime pas les idées de Bardesane, qui n'enseigna pas le dualisme simple, qui ne fit pas Satan coéternel avec Dieu, qui le fit sortir, au contraire, de la matière qui le renfermait. Ce qui résiste en elle à toute transformation, est principe du mal, et c'est de lui que Satan tient son origine.

1 *Ἐγὼ τὸν διάβολον αὐτοφυῆ λογίζομαι καί αὐτογέννητον· καὶ δύο ῥίζας οἶδα, πονηρὰν καὶ ἀγαθὴν. Dial. de recta fide, p.* 835, *C.* (Paroles de Marinus, bardesanite.)

Celui de ses disciples qui parle au Dialogue de la vraie foi, confondait donc le fils de la matière, Satan, avec la matière elle-même, et perdait, en admettant deux principes intellectuels, l'avantage qu'avait pris le maître, en posant un principe matériel à côté du principe intellectuel.

Ce qui distingue ce système de ceux des autres Gnostiques, c'est que Bardesane veut rester aussi chrétien que possible; qu'il ne considère point Satan comme une émanation de lumière, comme un être dégradé par suite de son orgueil ou de sa chute. C'était là le système de Zoroastre. Bardesane n'en voulut pas. Son Satan fut plutôt le Bélial de la Kabbale, ce chef des esprits méchants et grossiers qui sont emprisonnés dans leurs grossières enveloppes. Cependant, le philosophe de Syrie ne voulut pas admettre en tout point pour son Satan les idées des Kabbalistes sur Bélial. Ce dernier était une émanation de Dieu, si éloignée qu'elle en fût et si perdue dans la matière, elle se rattachait à la lumière suprême; suivant Bardesane, qui se rencontre ici avec Valentin et les Ophites, Satan se rattachait de toute éternité à un autre principe que Dieu. Il faut avouer que cette idée était plus digne d'un penseur véritable.

En général, Bardesane attachait peu de prix

aux théories qui avaient pour objet le mauvais principe, tandis qu'il faisait grand cas de celles qui se rapportaient au principe du bien.

Le Dieu éternel, heureux de la plénitude de sa vie et de ses perfections, ayant résolu, disait-il, de répandre ce bonheur et cette vie en dehors de lui, se multiplia ou se déploya en plusieurs êtres participant de sa nature, et portant un nom qui le caractérise lui-même, celui d'*Éons* [1]; ainsi que dans la Kabbale, les émanations de Dieu portaient le nom de *El*, ou d'autres désignations de l'Être suprême.

Le premier être que produisit le père inconnu, fut sa Compagne, Σύζυγος, qu'il plaça dans le paradis céleste, et qui y devint, par lui, la mère *du Fils du Dieu vivant*, de Christos. Dépouillée de ces allégories de génération que les Gnostiques ont conservées dans leurs systèmes avec d'autres images chères à l'Orient et adoptées dans les codes sacrés, cette théorie signifie, *que l'Éternel a conçu, dans le silence de ses décrets, la pensée de se révéler par un être qui fût son image* ou *son fils*.

C'était nécessairement ainsi que devaient com-

---

1 Le mot syrien Ithio, pluriel, Ithie, répond au grec αἰὼν et αἰῶνες, comme celui-ci au mot hébreu עולם.

mencer les manifestations de l'Être suprême, et Bardesane se montra encore plus orthodoxe que d'autres, en considérant comme le premier né de Dieu, Christos, à qui beaucoup de Gnostiques ne donnaient qu'un rang inférieur.

L'idée ou le terme de génération ne pouvait pas non plus surprendre à cette époque; il était consacré par le langage biblique; les Gnostiques ne faisaient que l'étendre, en l'appliquant à toute la série des manifestations de l'Être suprême qui constituent la révélation complète du plérôme. En faisant procéder toutes ces émanations par des *Syzygies*, chacune composée de deux intelligences de sexe différent, ils usèrent, sans doute, d'une hardiesse innovatrice qui n'était point dans les anciens codes, où la génération attribuée à l'Être suprême s'opère à l'exclusion de toute idée physique. Cependant ils ne faisaient en cela que suivre l'allégorie jusqu'au bout; et, aux portes de l'Orient, où cette fidélité n'avait rien de choquant, ils se flattaient d'être entendus par tout le monde.

Au Christos ou au fils succédait, dans cette allégorie continuée, sa sœur et son épouse, le Saint-Esprit, que l'Église elle-même nomme l'amour du fils pour le Père.

Le nom d'épouse donné au *Pneuma*, qui n'est

pas du genre féminin, peut surprendre : mais nous avons déjà fait remarquer que le Pneuma a souvent été considéré comme femme. Il répondait à la Sophia de Philon; il était la mère de toute vie [1]. La cosmogonie de la Genèse venait au secours de cette opinion, puisque le Pneuma y est représenté comme planant au-dessus des eaux, comme puissance créatrice.

Peut-être cette image cosmogonique avait-elle enfanté toutes ces spéculations sur le Pneuma, ou la Sophia supérieure, comme mère de toutes choses. Si ma conjecture est fondée, Bardesane avait pour ses opinions une source sacrée; et comme d'un autre côté les idées du Logos de Philon, de l'Ormuzd du Zend-Avesta et du Premier-né de la Kabbale, avaient été appliquées au fils de Dieu par S. Jean lui-même [2] dans un sens orthodoxe, Bardesane croyait pouvoir considérer Christos et sa compagne, le Pneuma, comme les premières puissances cosmoplastes. [3]

Mais comment s'expliquerait-on la suite qu'il donna bientôt à cette théorie, si l'on ne savait

---

1 Ἡ ἀρχὴ γενεσιουργός.

2 Au premier chapitre de son évangile.

3 Ephræm. Syrus, *Hymn. III*, *p.* 444, *B.*

combien, à certaines époques et pour certaines imaginations, les rêveries d'amour mystique ont de charmes pour les esprits même les plus chastes ?

En effet, comment excuser autrement que de cette manière Bardesane disant, que le Christos et sa compagne produisirent ensemble deux filles, les types du continent, ou de la terre sèche, et de l'eau, qui, avec deux autres génies, le feu et l'air, président aux éléments.

Bardesane nommait *Maio* et *Jabseho*, *Nouro* et *Racho* ces deux syzygies d'Éons, dont il prenait l'idée dans le premier chapitre de la Genèse.[1]

Ces allégories et ces personnifications se comprenaient parfaitement au second siècle de notre ère. Mais, dès que les orthodoxes se furent séparés distinctement des partisans de la Gnose, ils leur en firent des reproches. S. Éphrem ne rapporte qu'en tremblant le blasphème de Bardesane, qui osait donner deux filles au Saint-Esprit.

Bardesane admettait sept de ces syzygies, de ces émanations par couples mystiques[2]; et disait qu'avec le secours des quatre Éons, types des éléments, le Fils et l'Esprit [ou la Sophia], ont

---

1 Ephræm. Syrus, *Hymn.* 55, *p.* 557, *D. E.*

2 *Idem*, *Hymn.* 53, *p.* 550, *D.*

fait le ciel et la terre, en général tout ce qui est visible.

Dans les autres systèmes gnostiques, les sept couples, avec le Père inconnu et sa Pensée, formaient le Plérôme ou l'Ogdoade. Ce nombre de sept, avec son complément immédiat, le huit, était le nombre sacré de toute l'antiquité; et il paraît que les anciens s'étaient fait ce nombre mystérieux d'après les sept astres qui frappaient le plus leurs regards, les cinq planètes, le soleil et la lune.

Outre les sept syzygies, Bardesane admettait une *Heptas* spéciale, en disant qu'après avoir formé le monde, les puissances créatrices préposèrent à son gouvernement des génies qui résidèrent dans les sept planètes dont elles portaient le nom.

L'idée de la syzygie une fois transportée sur le soleil et la lune, que la symbolique antiquité, cachant sa physique sous des images, a toujours considérés comme époux, c'était une conséquence toute simple pour Bardesane que d'attribuer à leur union mensuelle la conservation du monde et des forces qui l'animent. Les spéculations de la Perse et de l'Égypte lui avaient fourni cette opinion [1], et celles des Manichéens la propagèrent après lui.

---

1 Plutarchus, *De Iside et Osir.*, c. 44.

Le soleil et la lune sont, en effet, dans le monde visible, les images naturelles du père et de la mère du monde invisible, et leur influence génératrice et fécondante sur la création, particulièrement sur la terre, ne saurait être contestée.

D'après la Gnose, les autres esprits sidéraux ne manquent pas non plus de puissance, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral. Le bonheur ou le malheur de la vie, l'abondance ou la disette, en un mot, les destinées de l'homme et celles de la terre qu'il habite, dépendent de leurs volontés. Au propre et au figuré, *ils font*, suivant Bardesane, *la pluie et le beau temps*.

S. Éphrem a composé contre cette fatale croyance un hymne spécial, qui serait plus méritoire encore, s'il était moins rempli d'anathèmes.[1]

Bardesane avait tâché de présenter sa théorie d'une manière aussi philosophique que consolante. La question de savoir, si les choses de ce monde sont gouvernées d'après des arrêts et des lois immuables, sans que les vœux ni les efforts des hommes puissent jamais en faire dévier l'Être suprême qui les a dictés, ou l'aveugle puissance qui les exécute, cette question l'avait occupé dans

1 *In actis S. Ephræmi, p. LIII.*

son Traité du destin. Il était loin de vouloir enlever à l'homme la confiance qu'il puise dans l'opinion, que ses déterminations sont libres et que son pouvoir est le sien. Il était également loin de vouloir enlever à l'Être suprême toute influence sur un monde confié à des Intelligences secondaires. Il était loin, en un mot, de vouloir faire, au détriment de Dieu ou des hommes, une part trop large aux esprits sidéraux. Il était chrétien, et, avec les chrétiens, il donnait à Dieu le beau nom de *père*. Cependant ce *père*, n'étant pas le créateur du monde visible, ne pouvait pas non plus le régir directement, et les études chaldéennes de Bardesane se reconnaissaient dans une théorie mixte trop astrologique pour un philosophe et trop philosophique pour un astrologue. « Tout « peut se faire, disait-il [1], avec l'agrément de Dieu ; « rien ne peut être évité de ce qu'il veut; car « personne ne peut résister à sa volonté. Ce qui « paraît y résister, ne le fait que par sa bonté, qui « accorde à chacun ce qui est propre à sa nature « et à sa volonté indépendante. »

En voulant concilier ensemble deux ordres d'idées aussi contraires les unes aux autres, et

1 Fragment conservé par Eusèbe, l. c.

pourtant aussi puissantes sur son âme que le christianisme et l'astrologie chaldéenne, Bardesane enleva de la main gauche ce qu'il donnait de la droite, et, s'il se satisfit lui-même, il dut avoir de la peine à satisfaire les autres.

C'est ce qu'on voit encore dans un autre passage de son fragment. Il y défend le libre arbitre contre les astrologues. Cependant il leur accorde, que les phénomènes qui tombent sous les sens dépendent du destin sidéral.

Il joint même aux princes de la terre, aux sept esprits planétaires et aux génies des douze constellations du zodiaque, trente-six autres Intelligences astrales, qu'il nomme des *doyens*, δεκανοὶ.

En effet, les astrologues attribuaient à chaque signe du zodiaque trente étoiles, ou trente parties de cette bande de constellations qui fournissait tant d'éléments à leurs thèmes. Le total de ces *trentaines* s'élevait donc au nombre de trois cent soixante, qui, divisé en dix, formait trente-six *décanies*, dont les chefs étaient les trente-six doyens.

Ces doctrines, que la Chaldée n'avait pas fournies aux Grecs, que l'astronomie alexandrine avait longtemps dédaignées, que l'Égyptien Manéthon pourrait avoir enseignées aux membres les plus crédules du Musée des Lagides, mais que rejetè-

rent Aratus, Ératosthène, et tous les astronomes antérieurs à Claude Ptolémée, eurent une grande vogue à partir du second siècle de notre ère; et l'on comprend d'autant mieux le crédit qu'elles obtinrent sur l'esprit de Bardesane, qu'elles étaient plus savamment professées par son contemporain, le dernier des astronomes que nous venons de nommer. La preuve qu'elles venaient de l'Égypte grecque, n'a pas besoin d'être fournie ici; elle éclate partout dans l'histoire de l'astronomie d'Alexandrie [1]. Elle se trouve aussi dans cette circonstance, que la théorie des trois cent soixante *Intelligences*, qui forment les trente-six *décanies*, sont également la base du système de Basilide et de celui de Valentin, systèmes qui eurent l'Égypte pour berceau.

Les questions du destin qui paraissent avoir préoccupé Bardesane, se reproduisent encore dans ses spéculations sur l'un des principaux Éons. La compagne de Christos, Sophia-Achamoth, fille de la compagne du Père inconnu, était loin d'être aussi parfaite que sa mère ou son frère. Elle était le fruit d'une émanation imparfaite, d'un faible rayon tombé de l'Être suprême sur la terre [2], et

1 Voy. Matter, Histoire de l'école d'Alexandrie, 2.e édition, t. II.

2 Ephræm. Syrus, *t. II, p.* 557.

dont la destinée doit nous occuper un instant.

En effet, Bardesane, fidèle à quelques croyances de l'antique Sabéisme, prenait à la fois Sophia ou le Pneuma comme intelligence et comme principe physique, à l'instar des êtres sidéraux. C'était, dans l'ordre intellectuel, le Saint-Esprit de l'ordre religieux, la compagne du Christ. Dans l'ordre physique, c'était l'âme du monde, ou la puissance divine qui avait passé, de la pensée de Dieu, de l'Ennoia, dans l'ordre des choses matérielles. Elle avait plané sur la surface des eaux, avait créé le monde visible avec le secours des éléments, et avait pu entrer en rapport avec la matière, parce qu'elle était d'une nature moins parfaite que Christos.

Mais elle offrait une grande anomalie.

En effet, un Éon sorti du Plérôme, flottant, pour ainsi dire, entre les deux mondes, était un désordre qu'il fallait lever. Bardesane s'en tira par une suite d'allégories où ses principes sur le destin en général, et sur les destinées de l'âme humaine en particulier, percent clairement à travers tous les voiles d'un langage mystérieux. Car l'histoire de Sophia-Achamoth n'est pas autre chose qu'une série de vues allégoriques. C'est de la philosophie religieuse sous les formes de la poésie. Aussi signalons-nous aux imitateurs de

Thomas Moore ce sujet, plus riche et plus nouveau que celui qu'a si bien traité le modèle auquel ils s'attachent depuis si longtemps. Le voici.

Sophia-Achamoth s'était plu d'abord à créer ou plutôt à diriger la formation de la matière par un Démiurge qui suivait ses idées. Bientôt elle avait senti son isolement et sa séparation du Plérôme. Elle avait commencé à gémir sur sa situation, comme l'âme religieuse, dont elle est le symbole, gémit sur son état dans ce monde, lorsque, après s'être longtemps attachée, avec une sorte de passion, aux charmes de l'existence terrestre, elle s'aperçoit enfin que, au fond, sa pensée et ses affections, ses plaisirs et ses vœux, ses jouissances et ses peines, diffèrent de tout ce qui l'entoure. Bardesane peignit vivement la douleur de ce génie contristé. Dans un de ses hymnes, Sophia s'écriait avec le psalmiste : Pourquoi, ô mon Dieu et mon Roi ! m'as-tu ainsi abandonnée[1] ?

Enfin, cet amour pour le monde supérieur qui s'était réveillé en elle, la conduisit sur la voie pour y rentrer. Mais il fallut s'en rendre digne, et cela dépassait ses forces. Son frère et son époux, Christos, qu'elle avait quitté, vint à son secours,

---

1 Psaume XXII, v. 1.

en lui laissant toutefois sa liberté personnelle, agissant par elle, sans la forcer de faire comme il aurait fait lui-même. Elle comprit son frère; elle vit en lui la parfaite image de la lumière divine; elle l'aima de tout son être, et il la guida dans la marche de son épuration. Enfin, elle s'unit de nouveau avec lui, comme sa primitive compagne.

Il faut en convenir, cela est bien supérieur de conception et de moralité, cela est surtout supérieur de décence poétique et de sentiment d'art à toutes ces fables si ridicules qu'un texte de la Genèse mal entendu par les rabbins, et leur copiste Thomas Moore, a jeté dans le monde poétique des modernes.

Bardesane, dans l'hymne dont nous venons de parler, représentait sous l'image d'un hymen l'union de Sophia avec Christos. Ce ne fut sans doute que pour compléter cette allégorie qu'il parlait d'un banquet où se célébrait cette mystérieuse alliance. [1]

La preuve que cet hymen et ce banquet n'étaient que des allégories, se trouve dans le même document. En effet, Bardesane étendait sa théorie aux

1 Ephræm. Syrus, *Opp. t. II, p.* 557.

anges et aux hommes tombés comme Sophia.

Tous les *Pneumatiques*, disait-il, tous ceux qui ont dans l'âme un rayon de lumière divine, et qui suivent cette lumière pour s'élever vers le Plérôme, ainsi que Sophia-Achamoth ou le Pneuma, s'uniront un jour avec elle, comme elle s'est unie avec son époux.

Aussi les Pneumatiques véritables, c'est-à-dire Bardesane et ceux des siens qui suivaient parfaitement sa doctrine, d'après une prière à la divine mère de Sophia, à la Pensée de Dieu, qui les avait appelés à ce bonheur, portaient saintement des regards d'amour et d'espérance sur ces moments, où ils *assisteraient à son banquet, contempleraient ses convives, les anges et sa fille* (Achamoth), *qu'elle tenait sur ses genoux en la comblant de ses caresses et en la charmant de ses chants.*

Dans les mœurs de l'Orient, cette allégorie n'avait rien de choquant. L'union mystique avec l'Être suprême y est souvent représentée sous des images plus séduisantes ou plus sensuelles encore. Les partisans d'un des systèmes mystiques les plus curieux du moyen âge, ceux du Ssufisme de la Perse, adressent à l'Être suprême des prières d'une ardeur qui fait pâlir les supplications que le plus

passionné des amants peut adresser à la plus tendre des maîtresses.[1]

L'allegorie de l'union conjugale était d'ailleurs fournie à Bardesane par les saints codes de l'une et de l'autre alliance. Dans les livres des prophètes, l'éloignement de Dieu, ou l'idolâtrie, est représentée comme un état d'infidélité conjugale, de *πορνεία*. Plusieurs des plus belles paraboles du Nouveau-Testament reposent sur la même allégorie. L'Apocalypse la reproduit quelquefois, même avec les noms d'épouse et de Pneuma[2]; et le mysticisme des vierges du moyen âge, guidé par la célèbre composition de Méthodius, n'a rien connu de plus beau que l'espoir de cette délicieuse union.

On reprocha pourtant cette allégorie à Bardesane avec beaucoup de dureté, dès qu'il fut reconnu que ce docteur enseignait des opinions profanes. On eut raison. Entre lui et les prophètes ou les mystiques dont il empruntait le langage, il y avait un abîme, celui que creuse un nouveau système, une foi différente.

---

1 Tholuck, *Ssufismus*, *p*. 73. *Append.*, *p*. 24, 40.
2 Chap. XIX, v. 7; chap. XXII, v. 17.

CHAPITRE VII.

Anthropologie.

Bardesane n'avait d'ailleurs pas l'intention de se séparer de l'Église. Il tâchait de conformer son langage à celui des fidèles, lors même que ses idées différaient des opinions admises.

Son anthropologie fournit les preuves de cette conduite, plus digne d'un philosophe d'Athènes que d'un disciple de S. Paul.

L'homme est, à ses yeux, un membre distingué du monde des intelligences. Son âme est née des Éons, et elle est en dernière analyse une émanation de l'Être suprême. Mais elle a transgressé la loi de Dieu, et elle a été reléguée, pour l'expiation de sa faute, dans un corps emprunté à ce monde matériel qui est la source du mal, et qui la tient captive dans une prison, dans un sépulcre. Le mal devait s'allier au mal; c'est la grande loi de l'attraction des affinités.

C'étaient là les idées dominantes de l'ancienne psychologie et de l'ancienne pneumatologie d'Orient; elles avaient passé, par l'école de Philon, jusque dans le sein du christianisme. L'école de Bardesane croyait les trouver dans les codes sacrés, ou du moins elle les rattacha de préférence à ces

codes. Celle de la chute de l'homme y est, en effet. Mais Bardesane n'y trouvait pas celle que l'âme fût née des Éons. Il y voyait, au contraire, qu'elle tire son origine de Dieu, si elle est le souffle dont la Genèse parle au sujet d'Adam. Il est vrai qu'on peut trouver dans ce livre, d'après l'interprétation allégorique, l'opinion qu'elle n'a été revêtue d'un corps qu'après sa chute, puisque la Genèse rapporte que le Créateur revêtit Adam et Ève *d'une tunique de peau.* Cette tunique, selon la Gnose, c'est *le corps qui enveloppe l'âme* [1], et S. Paul lui-même semble autoriser l'idée, que le corps est le sépulcre de l'âme, en s'écriant : Malheureux homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort? Mais en dépit de ces rapprochements, la psychologie de Bardesane différait essentiellement de celle de la Bible, et détruisait l'idée, que nous sommes faits à l'image de Dieu, puisqu'elle faisait de l'âme une émanation des Éons. Voici un des effets de cette différence.

Suivant Bardesane, l'Être suprême avait placé sa première créature dans un paradis céleste, c'est-à-dire, sans allégorie, que la créature éprouva le bonheur d'une sainte existence. Ainsi les Éons placèrent l'homme dans un paradis terrestre de

---

1 Euseb., *Præp. evang.*, *p.* 834, *ed. Col.*, *fragm. Plotini.*

leur création. Les âmes humaines, étant d'une origine inférieure à celle de la créature immédiate de Dieu, ne pouvaient jouir que d'une félicité inférieure; car elles prennent leur naissance des Éons.

Au fond il en était de toute cette psychologie poétique comme il en est de beaucoup de systèmes, comme il en est de l'idéalisme, du scepticisme, par exemple. Ces doctrines résistent à l'argumentation; elles s'évanouissent devant le bon sens, devant la première des questions les plus vulgaires. Quand on demanda aux disciples de Bardesane, s'ils croyaient que l'homme se formât dans le sein de sa mère avec ou sans l'assistance, soit des Éons, soit de Dieu, ils ne répondirent ni selon leur système ni selon l'Église. Marinus questionné à ce sujet répondait que c'était la puissance de Dieu qui formait l'homme. Mais d'abord c'était là une de ces réponses vagues qui cachent la pensée au lieu de la révéler. Ensuite je suppose que le mot de *puissance de Dieu* est une leçon inexacte, et qu'il faudrait *les puissances* ou les *Éons*, δυνάμεις au lieu de δύναμις.

Marinus pouvait avouer que le corps de l'homme se formait dans le sein de la mère, puisque, suivant Bardesane, on ne tenait des Éons que l'âme ou le principe spirituel, ψυχὴ πνευματικὴ, prin-

cipe que cette école distinguait, avec Platon, Aristote, Philon et Saturnin, en principe vital, ψυχὴ, et en principe intellectuel, νοῦς, λόγος, πνεῦμα.

Ce qui, seul, est immortel, c'est l'âme, qui vient du monde intellectuel. Le corps, σάρξ αἰσθητὴ, ὁ φαινόμενος ἄνθρωπος, appartient au monde matériel; il se détachera un jour de l'âme, sans pouvoir jamais s'y réunir de nouveau.

Bardesane admettant la résurrection du corps, aurait fait violence à ses principes. L'homme *hylique* ou matériel se perdait, suivant lui, dans la catégorie commune des êtres qui n'ont que le principe de vie animale. « L'homme, disait-il, naît, « se nourrit, croît, se reproduit, mange, boit, « dort, vieillit et meurt : c'est là le destin com- « mun de tout animal qui n'a point de raison.[1] « Cependant les autres animaux, qui n'ont que « le principe vital[2], se reproduisent tout entiers « par la génération, et périssent tout entiers par « les coups de la nature..... Mais les hommes, « qui seuls ont quelque chose de distinctif, l'in- « telligence, émanée de l'intelligence suprême[3],

1 Ἄλογον ζῶον.

2 Ψυχικὰ ὄντα. Ψυχὴ, dans le sens de l'hébreu *nephesch*.

3 Τὸν νοῦν.

« jouissent des prérogatives de cet être, auquel « ils se rattachent, et ne sont pas sujets aux lois « de la nature. [1] »

Cette distinction entre l'homme *extérieur* et l'homme *intérieur*, sur laquelle repose, en général, toute espèce de religion, était très-importante pour Bardesane. Dans la grande question du libre arbitre et du destin, il enseignait que l'homme appartenant au monde visible ou l'homme matériel est seul sujet au destin, c'est-à-dire, au gouvernement des puissances sidérales; tandis que l'homme moral est libre pour tout ce qui regarde sa vie rationnelle.

Cette liberté était attestée, aux yeux de Bardesane, par la variété infinie de lois civiles et morales que l'on trouve chez les divers peuples, variété sur laquelle il dissertait avec une érudition remarquable. Suivant Bardesane, cette liberté était, d'ailleurs, implantée à l'homme par l'*Esprit* lui-même; c'est-à-dire que l'Esprit, compagne du Christos, avait donné son âme à l'homme, et que, pour cela cette Intelligence de nature divine ne pouvait être sujette aux lois du monde hylique.

---

1 Eusebius, *l. c.*, *p.* 273, *ed. Colon.*

Ici Bardesane était orthodoxe, et l'Église syrienne a dû le considérer comme l'un de ses meilleurs défenseurs contre cette doctrine du destin que la Chaldée répandait sans cesse autour d'elle, et qui devait bientôt régner, sous l'empire du mahométisme, jusque dans les provinces où florissait alors l'Église orientale.

C'est une chose digne de remarque, en effet, que le fatalisme associé aux doctrines de Mahomet soit venu envahir le domaine où l'Église orientale avait ses plus beaux établissements à l'époque même à laquelle le fatalisme *christianisé*, ou le dogme de la prédestination, cessait d'agiter l'Église d'Occident

Eusèbe rend justice, sous ce rapport, au docteur syrien. Il faut reconnaître pourtant, qu'il n'était orthodoxe qu'à moitié, et que son opinion sur l'homme *hylique* lui permettait de se livrer à toutes les rêveries de l'art astrologique des Chaldéens. C'est de quoi Éphrem et Diodore de Tarse l'accusent formellement.[1]

Bardesane, après tout, abaissait peut-être trop la condition de l'âme, en enseignant que par elle-

---

1 Ephrem., *l. c., Hymn.* 551, *p.* 550, *D.* — *Photii Bibliotheca cod.* 223, *p.* 662, *ed.* Schott. — *Eusebii Præp. VI,* 10.

même, quoiqu'elle soit émanée du Plérôme, elle n'a aucune connaissance de sa nature céleste[1]. Il fallut, disait-il, que l'Être suprême vînt à son secours. Plusieurs Éons étaient déjà venus apporter des lois aux hommes, comme on voit par les théophanies et les angélophanies racontées dans l'Ancien Testament. Bardesane se rencontrait ainsi avec d'autres Gnostiques dans l'hypothèse, que les anges avaient rendu quelques-unes des lois du mosaïsme.

Enfin, fils du Dieu vivant, Christos vint lui-même leur apprendre leur haute origine, leur ouvrir la perspective de leurs sublimes destinées, et les dégager du fardeau qui pesait sur leur vie. Il naquit d'une femme vierge; mais il ne reçut d'elle rien d'*hylique*. Il était revêtu d'un corps céleste, qui ne fit que *traverser la naissance terrestre.*[2] Il apparut aux hommes comme il avait apparu aux patriarches dans les anciens temps, et il retourna dans le Plérôme après avoir rempli sa

---

1 On voit que cette idée coïncide avec celle de S. Augustin sur l'état de dégradation de l'homme; elle a passé de Bardesane aux Manichéens, et avec le Manichéisme en Afrique.

2 Mes termes adoucissent ceux de Bardesane. Voyez *Theodoreti Epist.*, 145.

mission, et souffert la seule mort qu'il pût souffrir, une mort d'apparence.

Bardesane adoptait ici le dokétisme des écoles samaritaines, kabbalistiques et philoniennes, dont les apôtres avaient déjà combattu les partisans dans le sein de leurs communautés primitives. Sa doctrine n'était donc pas nouvelle; mais elle choqua vivement les orthodoxes. En niant la réalité des souffrances et de la mort du Sauveur, elle en semblait détruire le mérite expiatoire, et elle contredisait formellement le premier chapitre de la théosophie de S. Jean : ὁ λόγος δὲ σὰρξ ἐγένετο. Bardesane niait formellement que le Christos fût devenu σὰρξ; il ne lui attribuait qu'un σῶμα οὐράνιον, une forme de corps céleste.

Marinus, le plus docte des disciples de Bardesane, fit tous ses efforts pour prouver aux orthodoxes qu'ils étaient dans l'erreur. Il leur faisait observer qu'il était inconvenant d'attribuer une chair humaine à l'être le plus pur, et de prétendre qu'il avait reçu cette chair de la femme, que lui-même avait formée de matière terrestre, concurremment avec son père; que, d'ailleurs, les saintes écritures enseignaient clairement qu'il portait un corps céleste, et que les mots de S. Jean, ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, *il habitait parmi nous*, ne disaient

pas autre chose; que ceux-ci, ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, l'indiquaient d'une manière évidente, signifiant *que le Logos lui-même devint chair*, et non pas qu'il *prit chair du dehors*. Or, le Logos transformé en chair ne pouvait être qu'*une forme de corps céleste*[1]. S. Paul lui-même a compris la chose de la même manière; il parle de corps célestes, σώματα ἐπουράνια, ἐπίγεια[2]. Ce sont là les corps que Jésus-Christ avait déjà revêtus en apparaissant aux patriarches; qu'il a revêtus comme Sauveur; que notre âme, née des Éons, revêtira également, ainsi que les anges en sont revêtus. Dans ce sens, Bardesane et ses disciples pouvaient, avec leur prédécesseur, Saturnin, appeler le Sauveur ἀγέννητον; ils accordaient bien qu'il était né διὰ Μαρίας, mais non ἐκ Μαρίας, *par* Marie, non *de* Marie. Ils opposaient à l'objection, que Jésus-Christ était de la race de David, celle *que David lui-même appelait le Christ son maître, et non pas son fils*[3]. Si ces réponses étaient des sophismes, il faut convenir que jamais l'art so-

1 Ephræm., *l. c., p.* 850, *D. E.*
2 Épître I.re aux Corinthiens, chap. XV, v. 40.
3 Matth., XXII, 42 à 45.

phistique n'a été plus ingénieux que dans la bouche des Bardesanites.

S. Épiphane en appelle de ce dokétisme au témoignage de Joseph d'Arimathée, et à celui des saintes femmes qui vinrent ensevelir le corps du Sauveur, apportant pour leur pieux dessein des baumes et cent livres d'aloès, dont on n'aurait pas eu besoin pour une apparence de corps. Les Gnostiques ne s'arrêtaient pas à de tels faits.

Les révélations communiquées aux hommes par le Christos, sur les mystères de leur origine et de leurs destinées, expliquent, disait Bardesane, toute cette joie et cette confiance, cet espoir et cet amour du ciel avec lesquels le chrétien porte ses regards vers sa céleste patrie, et aspire au bonheur de prendre part, un jour, au banquet de l'Éternité, que l'Esprit saint a préparé pour tous ceux qui s'élèvent au Plérôme, et qui y célèbrent, dans des unions d'une ineffable félicité, leur délivrance des entraves d'un monde auquel ils étaient étrangers, et leur retour dans les lieux où tout est perfection et harmonie.

Nous nous sommes déjà expliqué sur ces allégories, ces banquets et ces unions qui se trouvaient alors dans beaucoup de systèmes, que nous rencontrerons encore dans celui de Valentin, et

que nous avons d'ailleurs signalées dans les écrits apocryphes comme dans les livres canoniques du christianisme primitif[1]. Familières au mysticisme de l'Orient, ces images sont dans le Zoroastrisme[2], et il ne faut pas nous étonner si elles se retrouvent, avec des modifications empruntées aux mœurs des Arabes dans le système de Mahomet, qui n'est qu'une copie de ce qui l'avait précédé.

Quoique ces idées soient reprochées durement aux Bardesanites par les orthodoxes des temps postérieurs, leur système fournit la preuve de leur innocence : puisqu'ils niaient la résurrection des corps, rien ne pouvait être plus pur que leurs alliances, συζυγίαι, dans l'éternité! Ils admettaient, à la vérité, que l'âme revêtirait un jour une sorte de corps; mais ils entendaient un corps *pneumatique*, et défendaient leur opinion autant par des considérations empruntées à la psychologie, que par des raisonnements tirés des saintes écritures. Le roi David n'espérait pas, disaient-ils, que son corps ressusciterait; il espérait seulement que *son âme*

1 S. Matthieu, chap. XXV, v. 1 à 10. Selon l'auteur des *Clémentines* ou des homélies attribuées à S. Clément de Rome, Dieu lui-même se réjouit de son alliance avec la Sophia. *Homil.* 16, *c.* 12. — C'est une idée talmudique.

2 Zend-Avesta, t. II, p. 413 et suivantes.

serait délivrée de la mort[1]; et ils ajoutaient que S. Paul, avec tous les théosophes de l'antiquité, *considérait son corps comme une prison.*[2]

CHAPITRE VIII.

Les disciples de Bardesane.

Le système de Bardesane se rattachait aux opinions dominantes du siècle, au point de pouvoir y faire des conquêtes; il avait surtout cet avantage de ne pas trop dévier de l'enseignement apostolique, tel que venait de l'établir la seconde génération des docteurs chrétiens, celle qui avait succédé aux apôtres. Il n'est guère d'école gnostique qui ait enseigné avec plus de sagesse, plus d'érudition et plus de talent, que celle de Bardesane; elle pouvait devenir, par conséquent, l'une des plus nombreuses. Le terrain qu'elle occupait semblait favorable au prosélytisme; cependant les Bardesanites ne furent jamais nombreux, et il paraît qu'ils se sont bientôt éteints dans les rangs

---

1 Psaume LVI, 13.

2 Épître aux Romains, chap. VII, v. 24. — *Dial. de recta fide, p.* 862, *A. B.*

des orthodoxes, où ils avaient été réduits constamment à cacher leurs croyances.

Il est vrai qu'Harmonius, que son père avait fait élever avec soin dans les lettres grecques, lui succéda dans la direction de son parti; qu'il composa des hymnes religieux qui furent adoptés par l'Église orthodoxe, comme l'avaient été ceux de son père, et qu'il enseigna, en psychologie, quelques opinions nouvelles, empruntées les unes à la Grèce, les autres à l'Orient, telles que la métempsycose et la palingénésie. [1]

Il est vrai qu'un autre disciple de Bardesane, Marinus, développa, avec infiniment d'esprit et de sagacité, les opinions de son maître, et que ces trois premiers chefs eurent des partisans dans toute la Syrie.

Cependant leur secte ne se conserva guère au delà du cinquième siècle de notre ère. Dès l'origine, ils avaient tâché de rester dans les communautés chrétiennes; ils s'efforcèrent constamment de s'y maintenir, et bientôt la nécessité de s'y cacher fit disparaître, dans leurs institutions, tout ce qui caractérisait un parti. L'esprit cauteleux de Simon le magicien, qui avait désiré entrer dans

1 *Cf.* Sozomène, *Hist. eccles., lib. III, c.* 16.

la communauté chrétienne, et qui n'en était sorti que par un anathème lancé contre lui, paraît avoir passé dans toutes les écoles gnostiques.

Quant aux Bardesanites, il leur fut d'autant plus facile de se confondre avec les orthodoxes, qu'ils admettaient tous les livres du code sacré, et que leur morale était pure.

Pour la science des devoirs, il est vrai que S. Éphrem, qui ne peut jamais se persuader d'en avoir dit assez de mal, leur reproche des mœurs licencieuses; mais cette accusation banale, que tous les partis s'adressaient les uns aux autres dans les premiers siècles de notre ère, doit être appréciée d'après l'indignation que cet écrivain fait éclater partout contre les Bardesanites, qu'il compare indistinctement aux chiens et aux renards.

Un reproche grave à leur faire sous le rapport des mœurs, c'est qu'ils niaient la liberté. Nous avons vu par quels sophismes leur maître soutenait cette précieuse faculté de l'homme contre sa doctrine du destin. Ses disciples s'égarèrent toujours davantage, et Marinus soutenait déjà que ni l'homme, associé à la matière, ni Satan, sorti d'elle, n'étaient libres [1], et cela par la singulière

1 *Dial. de recta fide*, p. 838.

raison que si Dieu avait donné le libre arbitre, il serait auteur du mal qui en résulte, n'ayant ni prévu ni empêché cet abus. Il ajoutait pourtant, inconséquent avec lui-même et rentrant dans la doctrine du maître, que l'homme et Satan seraient jugés pour avoir obéi au mal.[1]

Il était difficile d'anéantir plus complétement la liberté humaine et de mieux préparer cette invasion du fatalisme musulman dont nous avons déjà parlé.

On conçoit dès lors que l'Église ait rejeté cette doctrine et que les Bardesanites, malgré le démenti que leurs mœurs donnaient à leur système, aient trouvé peu de sympathies chez les docteurs les plus célèbres.

---

1 *Dial. de recta fide, p.* 839.

LIVRE IV.

ÉCOLES GNOSTIQUES D'ÉGYPTE.

CHAPITRE PREMIER.

Observations générales.

Nous abordons le troisième groupe des écoles gnostiques, le Gnosticisme égyptien, celui qui offre le plus de richesses.

Nous avons vu les anciennes doctrines de l'Orient faire naître celles des Gnostiques de la Syrie et de l'Italie; nous allons voir des théories analogues, mais bien plus curieuses encore, sur le sol de l'Égypte et dans l'enceinte de l'érudite Alexandrie. Sans doute le Zoroastrisme, en passant en Palestine avec les Juifs revenant de l'exil, et envahissant la Syrie (par suite des guerres et des relations commerciales qui avaient confondu ensemble les peuples de l'Asie, depuis les bords de l'Indus jusqu'à ceux de la Méditerranée), rencontra

des systèmes remarquables. Néanmoins aucun de ces systèmes n'était de nature à balancer la hardiesse de ses spéculations, et il conserva, dans les enseignements qu'il venait modifier cette sorte de domination qui perce dans les écoles gnostiques de la Syrie. En Égypte, au contraire, il trouva des doctrines plus fortes qu'ailleurs. La philosophie des Grecs y florissait, plus riche et plus puissante que dans tout autre pays où se parlait leur langue. Le judaïsme, après s'être retrempé dans les régions natales de son célèbre patriarche, s'était embelli en Égypte, par les soins d'Aristobule et de Philon, de tout ce que pouvait lui prêter le platonisme pythagorisé. L'Égypte elle-même, malgré la domination étrangère, était encore là avec ses mystérieuses doctrines, ses traditions populaires et ses magnifiques monuments. Dans un tel état de choses il était impossible que le Zoroastrisme dominât en Égypte, comme il domina ailleurs; et si quelques membres de la société chrétienne essayèrent, là aussi, d'enrichir leurs croyances par des emprunts, ou de les réformer par des enseignements nouveaux, ces modifications durent avoir nécessairement un caractère tout particulier.

En effet, le Gnosticisme de l'Égypte a des ca-

ractères spéciaux. Il ressemble, en quelques points, à celui de la Syrie; il en diffère dans beaucoup d'autres : il est, en général, plus riche, et va plus loin. Les opinions de la Mésopotamie s'y trouvent bien; mais elles n'y dominent pas, et elles ne s'y montrent même qu'autant qu'elles se rattachent au platonisme judaïsé et aux antiques croyances de l'Égypte.

Peut-être le christianisme lui-même, qui fut le point de départ du Gnosticisme, était-il autre dans ses formes sur les bords du Nil que sur ceux du Jourdain. Ses principes fondamentaux sont les mêmes partout; mais en Égypte ils étaient exposés avec plus de science et plus de goût. Là, à ces principes se joignaient une foule de développements et d'idées secondaires dont la théologie chrétienne était dépouillée ailleurs. Les S. Pantène, les Athénagore, les S. Clément, les Origène, entourés, d'un côté, de l'antique sagesse des sanctuaires de Thèbes, de Memphis et de Saïs [1], et, d'un autre côté, des trésors du Musée d'Alexan-

1 Les ouvrages d'Iamblique et d'Horapollon prouvent que cette antique sagesse se conservait encore à travers la domination grecque et romaine, et S. Clément d'Alexandrie nous montre que les chrétiens restaient aussi peu étrangers aux croyances égyptiennes qu'aux théories des Grecs.

drie, qui conserva si longtemps ses belles études et sa haute influence, ne pouvaient ni ne devaient enseigner de la même manière que les docteurs des pays barbares.

Cependant le Gnosticisme égyptien se distingue non-seulement par la richesse des idées, il offre aussi, sur cette terre de symboles et de monuments, plus de monuments et de symboles qu'ailleurs. Opprimé par la mère qu'il abandonne, la religion chrétienne; combattu par les rivales qu'il dépouille, la philosophie des Grecs et la

---

S. Clément est celui des auteurs anciens qui nous fait le mieux connaître les trois espèces d'écriture des Égyptiens : l'*hiéroglyphique* (partagée en kyriologique et symbolique), l'*hiératique* et l'*épistolographique* ou démotique. Un passage classique de S. Clément d'Alexandrie (*Strom., l. V, p.* 555, *Sylb.*), combiné avec la pierre de Rosette, a guidé toutes les investigations des savants modernes qui ont essayé de rendre la parole aux monuments de l'Égypte, et il a amené les importantes découvertes de M. Champollion. S. Clément d'Alexandrie, venant plus de six siècles après Hérodote (II, 36), et interrogeant beaucoup moins que lui les prêtres des sanctuaires, paraît néanmoins avoir connu grand nombre de leurs traditions. Ce fait semble attester que les diverses écritures égyptiennes étaient encore connues, dans les premiers siècles de notre ère, non-seulement aux prêtres, mais à tout homme qui désirait s'en instruire.

tradition des Égyptiens, il ne saurait élever des monuments qui égalassent les bibliothèques du Musée ou du Sérapéum, les temples des Égyptiens à Memphis ou à Thèbes, ni même les temples grecs ou les basiliques chrétiennes dans Alexandrie; mais il crée des monuments et des symboles d'un autre genre. Ils frapperont moins les regards, et ils seront beaucoup moins éloquents, mais ils suivront le véritable Gnostique partout, sur toute la terre. Il y a plus, leur effet accompagnera sa crédulité dans ces régions sidérales que son âme doit parcourir un jour à son retour dans la grande âme de l'univers.

Telles sont les pierres si chargées de symboles des Gnostiques.

Nous aurons à parler ailleurs de ces monuments si curieux. Ici nous nous bornons aux doctrines qu'ils semblent enseigner conjointement avec les textes des écrivains chrétiens. Ces doctrines se distinguent en plusieurs systèmes, d'après les diverses écoles qui les ont professées.

Ces écoles, c'est d'abord celle de Basilide.

C'est en second lieu celle de Valentin, avec les diverses branches qui s'y rattachent.

C'est en troisième lieu celle des Ophites, ou plutôt ce sont celles des Ophites, dont le fonda-

teur est inconnu, et auxquelles se rattachent diverses autres branches, toutes plus audacieuses les unes que les autres.

CHAPITRE II.

Doctrine de Basilide.

Par son origine et la première direction que reçurent ses études, Basilide appartient au véritable berceau du Gnosticisme, à la Syrie. Il reçut le jour dans cette province.

D'après les Actes de la dispute de Manès avec Archélaüs, Basilide était originaire de la Perse. Il est probable que cette opinion naquit du désir de rendre compte de son dualisme. Foucher dit que *Basilide était d'Alexandrie, mais qu'il avait voyagé en Perse;* c'est mettre ensemble une donnée fausse et une donnée hasardée.[1]

Basilide, né en Syrie, portait sans doute un autre nom, et ce mot grec n'est probablement qu'une traduction du syriaque, comme celui de Porphyre, qui rendait le mot Melech ou Malchus. Quoi qu'il en soit, le jeune Syrien, le futur chef

---

1 Mém. de l'Acad. des inscript., XXXI, p. 448.

de l'une des plus importantes écoles d'Égypte, avait, dit-on, été attaché à Ménandre, le continuateur de Simon. Il fut peut-être le condisciple de Saturnin, qui a suivi également les leçons de Ménandre, et dont le nom se rencontre fréquemment avec le sien. Cependant il prit bientôt une direction différente.

Il se rendit en Égypte, comme Cérinthe, dont les dernières années touchaient à l'enfance de Basilide. L'intervalle qui séparait le séjour de ces deux Gnostiques en Égypte ne peut guère être considérable, car Basilide y était déjà connu la 125.e année de l'ère chrétienne. Il y subit des influences qui enfin le conduisirent à une nouvelle doctrine gnostique, et il enseigna probablement cette doctrine dans Alexandrie. En effet, S. Clément d'Alexandrie fait preuve d'une connaissance si intime de ses écrits, qu'on doit supposer qu'ils furent publiés en Égypte. Le nom d'Isidore, que portait le fils de Basilide, semble indiquer également une sorte de prédilection pour l'Égypte, et il est probable qu'il ne quitta plus cette ville. Il y demeurait de l'an 131 à 133.[1]

Les doctrines qu'il y avait trouvées expliquent

---

1 *Chronic. Euseb.*, *p.* 167. — *Clem. Alex.*, *Str. VII*, 764.

parfaitement la sienne. C'étaient les anciens enseignements de l'Égypte, modifiés par des relations avec la Judée, la Perse et la Grèce; c'étaient les théories du platonisme et du pythagoréisme, modifiées par Aristobule et Philon; c'étaient enfin les croyances chrétiennes, altérées par leur alliance avec l'érudition alexandrine.

Dans ce confluent, où se réunissaient tous les systèmes, aucun n'avait conservé sa première pureté : Basilide, en les consultant tous, donna au sien des théories d'un caractère spéculatif et moral tout particulier. Comme tous les Gnostiques, il prétendait qu'il n'innovait en rien; que son enseignement était la véritable et primitive doctrine des chrétiens. Il ajoutait qu'il l'avait reçue par Glaucias, interprète de S. Pierre. Il préférait S. Pierre aux autres apôtres, par la raison que S. Pierre avait penché d'abord pour la conservation des rites du judaïsme, et que Basilide paraît avoir eu lui-même, comme Cérinthe, une certaine prédilection pour les doctrines judaïques. Basilide, ainsi que son fils Isidore, citaient aussi S. Paul; mais ils le mettaient au-dessous de S. Pierre, et rejetaient, suivant S. Jérôme, ses épîtres à Tite, à Timothée et aux Hébreux.

Basilide convenait qu'à la vérité sa doctrine ne

s'accordait pas avec les écrits *apostoliques;* mais il affirmait que ces écrits étaient, les uns supposés, les autres altérés par l'ignorance et la mauvaise foi.

A la prétendue tradition de Glaucias, Basilide joignait les opinions renfermées dans les prétendues prophéties de Cham et de Barchor, fait d'autant plus curieux, que les Gnostiques estimaient généralement assez peu les livres prophétiques, qu'ils attribuaient dans la règle à l'inspiration d'anges ou d'esprits secondaires.[1]

Basilide, soit pour exposer sa doctrine, soit pour montrer dans quel sens il fallait expliquer les évangiles, composa vingt-quatre livres d'interprétations, Ἐξηγητικὰ, dont il ne nous reste que quelques fragments, et dont la perte doit être regrettée, sous le point de vue historique. Cet ouvrage serait pour nous la clef du Gnosticisme, comme celle du système de Basilide.

Les fragments qui en ont été sauvés par S. Clément, recueillis par Grabe (*Spicilegium*) et par Massuet (édition de S. Irénée), forment pour nous, avec les renseignements de S. Clément d'Alexandrie et de S. Irénée, les sources les plus

---

1 Clem. Alex., *Strom.*, *p.* 375 — 795, *passim.* — Theodoretus, *Hæret. fabul.*, *I*, *c.* 2. — Euseb., *Hist. eccl.*, *IV*, 7.

pures du système de ce docteur. On a récemment avancé, au sujet de S. Clément et de S. Irénée, un principe de critique qui nous paraît peu soutenable. On a dit que les opinions attribuées à Basilide par S. Irénée sont postérieures à ce chef, et appartiennent plutôt à ses disciples qu'à lui-même, toutes les fois que S. Clément d'Alexandrie, qui a pu mieux connaître sa doctrine, ne lui prête pas également ces opinions. Ce raisonnement n'est que spécieux. S. Clément d'Alexandrie n'expose point le système de Basilide; il combat quelques-unes de ses doctrines. S. Irénée, au contraire, traite de son système *ex professo;* et l'on conçoit, dès lors, que l'un doit faire connaître beaucoup de choses sur lesquelles l'autre peut et doit se taire nécessairement.

Si nous en croyions les *Actes de la dispute d'Archélaüs avec Manès*[1], une de ces compositions dont personne n'ose soutenir ni l'authenticité

---

1 *Acta disputationis Archelai cum Manete, in Hippolyti opp., ed. Fabricio, vol. II, p.* 193. Ces Actes sont loin de se recommander par une authenticité et une intégrité incontestables; mais la conséquence que nous tirons de leurs données est d'autant moins sujette au doute, qu'elle est confirmée par l'ensemble du système de Basilide.

ni l'intégrité, mais qu'on doit consulter, la doctrine de Basilide aurait offert sur une question fondamentale, celle de l'existence du mal, une sorte d'imitation du Zoroastrisme, tel que l'entendait la Syrie. Basilide, pour résoudre le grand problème de l'existence du mal dans un monde qui porte l'empreinte d'une puissance dirigée par la bonté, aurait adopté les deux Principes de la théosophie persane : l'un, auteur de tout ce qui est pureté et lumière; l'autre, source de tout ce qui est vice et ténèbres.

On cite aussi, pour imputer cette opinion à Basilide, un texte de S. Clément d'Alexandrie, qui atteste qu'il faisait du diable une espèce de divinité. Mais d'abord ce n'est pas du démon tel que le concevait Basilide, c'est du démon des saints codes qu'il s'agit dans ce texte. Ensuite, il est à considérer que généralement les partisans du *dualisme* professaient aussi le *dokétisme*, ce que ne fit pas Basilide et ce qui doit porter à croire qu'il ne fut pas dualiste dans le sens de Zoroastre. Et, en effet, le principe du bien et de la lumière qu'admet Basilide, n'est pas l'Ormuzd de la doctrine persane. Il ressemble, au contraire, par ses noms et ses caractères, au Dieu des chrétiens, tel que l'entendent d'ailleurs la plupart des

Gnostiques. Il est le dieu *sans nom*, le dieu qu'aucun nom ne saurait faire connaître. Il est surtout le dieu *non-né*, c'est-à-dire éternel. D'abord il tenait renfermée et cachée en lui-même la plénitude de ses perfections; quand il les a déployées et manifestées, il en est résulté autant d'existences particulières, toutes analogues à lui, *toutes encore lui.*

Et ces déploiements n'ont pas altéré sa manière d'être; il est demeuré invariable à leur tête.

Ce principe est le même dans tous les systèmes gnostiques, et Basilide pouvait l'établir avec d'autant plus de raison, que, dans sa théorie, les émanations de l'Être suprême ne sont que des êtres allégoriques, des attributs hypostasiés de la divinité.

Le premier de ces êtres, le Πρωτόγονος, est Νοῦς; de Νοῦς émane Λόγος; de Λόγος vient Φρόνησις; de Φρόνησις, Σοφία; de Σοφία, Δύναμις; de Δύναμις, Δικαιοσύνη.[1]

---

1 Les Juifs hellénisants donnaient à la δικαιοσύνη le nom de εἰρήνη, la paix, le calme. La paix est non-seulement la compagne nécessaire de la justice, elle est le caractère essentiel de la divinité, l'effet harmonique de toutes ses perfections. Irenæus, I, c. 24.—Clem. Alex., *Strom., IV, p.* 539.

Les cinq premières de ces émanations constituent autant de qualités intellectuelles; les deux dernières sont des qualités morales.

Elles ne formaient toutes évidemment qu'une allégorie, ainsi que les Sephiroth de la Kabbale. Ni les premiers Kabbalistes ni les premiers Gnostiques n'ont enseigné de pluralité des dieux.

D'un autre côté, on se tromperait étrangement, en réduisant cette série d'êtres *hypostasiés* à une simple allégorie dans le sens de la pensée occidentale. Suivant l'opinion des Gnostiques, opinion que leur léguaient à la fois l'Orient et Platon, les Idées, les Conceptions, les Manifestations de la divinité, étaient autant de *créations*, autant d'*êtres* qui étaient tous *dieu*, qui n'étaient rien sans lui, mais qui étaient bien plus que ce que nous appelons des *idées*. Ces choses émanaient de Dieu, et rentraient dans son sein. Elles avaient donc une sorte d'existence moyenne entre nos idées modernes et les Intelligences ou les idées élevées au rang de génies de la mythologie orientale.

Les sept premières de ces émanations formaient, avec Dieu, une Ogdoade, que l'on peut comparer à l'Ogdoade que présentaient Zéruané akéréné et les sept amshaspands, et au monde Aziluth, la première série des Intelligences de la

Kabbale [1], mais qui nous semble plus directement empruntée à la première ogdoade des Égyptiens. [2]

Cependant Basilide, qui après tout était chrétien, rejeta non-seulement les mythes cosmogoniques que les Égyptiens rattachaient à leur Ogdoade, mais encore l'idée des Syzygies, qui était si profondément enracinée dans leurs opinions que les Grecs et la plupart des Gnostiques l'ont conservée avec soin et développée avec complaisance.

Dans sa théorie des émanations subséquentes, Basilide s'attache davantage aux idées égyptiennes.

Nous avons vu que les sept premiers déploiements sont les images de l'être supérieur. De ces premières manifestations il émane une seconde série d'êtres, qui ressemblent également à ceux dont ils sortent et qui réfléchissent leurs images. De cette seconde série, il en sort d'autres qui les réfléchissent, et ce système d'émanations continue; les nouveau-nés réfléchissant de même l'image de la série immédiatement supérieure, chaque série

1 Le personnage de la Sophia (Néith, Binah ou Chochmah, Sapondamad) se retrouve dans les trois systèmes.

2 La δύναμις se retrouve particulièrement dans le *Djem* de l'Égypte. Champollion, Panthéon égypt., planche 25.

étant toujours composée de sept Intelligences. Toutes ensemble elles s'élèvent au total de trois cent soixante-cinq Intelligences, et forment autant de *mondes intellectuels*, ὄυρανοι.

Ce mot de *mondes* intellectuels ne convenant guère à une seule Intelligence, il est à croire que ceux qui l'ont employé ont composé chacun des trois cent soixante-cinq ὄυρανοι d'une pléiade de sept Intelligences. Mais, quoi qu'il en soit de cette hypothèse, elle n'était pas dans les opinions primitives de Basilide.

CHAPITRE III.

Suite du système de Basilide. — L'Abraxas.

Le nombre de trois cent soixante-cinq embrasse toute la série des émanations successives de l'Être suprême.

Nous avons vu que les Kabbalistes exprimaient par certains mots la totalité des êtres qu'ils admettaient dans leur monde intellectuel. Les Gnostiques, pour exprimer le nombre de trois cent soixante-cinq en lettres grecques, formèrent le mot d'*Abraxas* [1]. Et à ce mot, qui désignait pour

1 Iren., I, 23. Pour avoir le nombre de 365, on écrivait ΑΒΡΑΣΑΞ ou ΑΒΡΑΞΑΣ.

eux le *Dieu manifesté* ou l'ensemble des manifestations émanées du Dieu suprême, mais non pas le *Dieu suprême et caché* lui-même, ils attachaient un sens d'autant plus mystérieux, que les trois cent soixante-cinq Intelligences composent le Plérôme des émanations divines. Puisque Dieu lui-même était demeuré *non manifesté* et *innominable* [1], et que les émanations sorties de lui ne furent que les images les unes des autres, rien de ce qui était manifesté ou connu n'était au-dessus du dieu *Abraxas.*

Ce mot, qui, dans l'origine, pouvait se lire de différentes manières, se voit fréquemment sur les monuments des Basilidiens et des Gnostiques en général, et par abus, l'on a donné le nom d'Abraxas non-seulement à toutes les pierres basilidiennes, mais à toutes sortes de pierres gnostiques, sans parler de beaucoup d'autres monuments qui se rapportent à des doctrines différentes, et qu'on a compris, à tort, parmi les *Abraxas.*

Engagé ainsi dans plusieurs systèmes, le mot d'Abraxas est devenu l'objet de beaucoup de discussions. Au lieu de le prendre pour une simple agrégation de lettres exprimant un nombre, on a cherché dans son ensemble, dans ses syllabes,

---

1 Iren., II, 16, §. 2.

dans chacune de ses lettres, je ne sais quels mystères, et l'on est tombé dans tous les errements de la capricieuse mystériosophie des Kabbalistes. Mais de ce que les partisans de la Kabbale prétendirent que quelques termes scientifiques de leurs traditions renfermaient des mystères, il ne s'ensuit nullement que les Basilidiens aient caché les leurs sous un terme qui s'explique d'une manière si simple, et puisque ce mot souffre une explication naturelle, qu'il n'y a dans le système auquel il appartient aucune raison de lui attribuer un sens différent, il n'y a plus de motif pour en poursuivre un autre.

J'admets que l'exemple des Kabbalistes a souvent été suivi par les Gnostiques; je pense même que le mot d'*Abraxas*, exprimant la totalité des Intelligences qui composent le Plérôme, répond au mot d'*Abram*, qui exprimait la totalité des membres du corps de *Seir Anpin*[1]. On voit, en effet, par d'autres exemples encore, que les désignations numériques de ce genre n'étaient pas rares dans les premiers siècles de notre ère[2], et

---

1 Voy. t. I, p. 148. Voy. aussi le mot *haarez*, *ibid.*, p. 158, 159.

2 *Ibidem*, p. 148. Les mots de Νεῖλος et de Μεῖθρας, donnent également le nombre de 365, et ont souvent servi à ces jeux de calcul.

l'on conçoit que ces sortes de mots, une fois adoptés, soient devenus souvent l'objet de toutes sortes de spéculations, que l'on ait cherché des mystères jusque dans les syllabes et dans les lettres qui les composaient. Mais ces tardives lucubrations ne doivent guère avoir plus de prix, à nos yeux, que celles des Kabbalistes qu'elles rappellent.

Le point de vue sous lequel il faut envisager le mot d'*Abraxas* établi, je suis loin de contester la sagacité et l'érudition qui ont été prodiguées à ce mot par quelques archéologues; et s'il était vrai qu'il eût été composé pour peindre, par chacun de ses éléments, quelque idée mystérieuse, je n'hésiterais pas à prendre l'interprétation de M. Bellermann, qui coïncide en partie avec celle de M. Münter, dont elle est pourtant indépendante dans son origine. [1]

Le premier de ces écrivains explique le mot *Abraxas* par le kopte, qui est incontestablement à l'ancienne langue de l'Égypte ce que le grec moderne est au langage de l'ancienne Grèce. La syllabe *sadsch*, que les Grecs ont dû convertir en σαξ, ou σας, ou σαζ (n'ayant pu exprimer la

1 Bellermann, *Ueber die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde*, p. 46 et suivantes. — Münter, *Kirchliche Alterthümer der Gnostiker*, p. 215.

dernière lettre de cette syllabe que par les lettres X, Σ, ou Z), signifierait *parole*. *Abrak* signifie *béni*, *saint*, *adorable*[1]. Le mot d'*Abraxas* tout entier offrirait donc le sens de *parole sacrée*.

Münter ne s'éloigne de cette interprétation que pour les syllabes *abrak*, qu'il prend pour le mot kopte, *berre*, *nouveau*, ce qui donne à l'ensemble le sens de *parole nouvelle*.

Mais, quelle que soit la déférence que commandent les noms de MM. Münter et Bellermann, on ne comprend pas le motif qu'auraient eu les Basilidiens de choisir pour la désignation de leur Plérôme un mot kopte qui signifie si peu de chose. Car, que l'on prenne le sens de *parole sacrée* ou celui de *parole nouvelle*, ni l'un ni l'autre n'offrent rien d'assez nouveau, d'assez mystérieux, pour motiver le choix de cette expression.

Le véritable mérite des recherches archéologiques de l'un et de l'autre de ces savants sur ce sujet, est donc d'avoir fait oublier les anciennes et bizarres étymologies du mot *Abraxas*. Elles étaient trop bizarres, en effet.

L'une des plus curieuses est celle de Wendelin,

---

1 On sait que ce mot est hébreu.

renfermée dans une lettre de l'année 1655 [1]. D'après cette hypothèse, les quatre premières lettres du mot *Abrasax* sont les initiales des mots hébreux אב, בן, רוח, הקדוש, qui signifient le *père*, le *fils*, l'*esprit*, le *saint*. Les trois dernières lettres seraient les initiales des mots grecs Σωτηρία, Ἀπὸ, Ξύλου, *salut*, *par le*, *bois* (croix).

Un mot composé de deux syllabes hébraïques et d'une syllabe grecque, offre déjà une chose bien étrange. Cependant, l'école des Basilidiens, adoptant à la fois des doctrines judaïques et des doctrines grecques, aurait pu, dans son langage, se permettre un syncrétisme de ce genre, et les Juifs ayant eu, comme les Grecs, l'habitude des acrostiches, on pourrait, à la rigueur, admettre celui-là. Mais ce qui renverse tout l'échafaudage de Wendelin, c'est que les deux mystères fondamentaux du christianisme renfermés dans le logogryphe d'Abraxas, c'est-à-dire les dogmes de la *trinité* et de la *mort d'expiation*, n'entrent pas dans les idées des Basilidiens. Ils niaient la mort de Jésus-Christ sur la croix, et confondaient la trinité dans leur Plérôme.

---

1 *Miscellanea chifletiana, vol. VI. Antw.*, 1653, *p.* 39 *et* 112.

Beausobre (Hist. du manich., II, p. 55), dont la loquacité surpasse encore l'érudition, propose une étymologie purement grecque, qui se réduit aux mots d'Ἁβρος et de σάω, et qui signifierait le *beau Sauveur*. Mais le Sauveur n'est qu'une des trois cent soixante-cinq Intelligences qu'exprimait le mot *Abraxas ;* et S. Irénée dit trop formellement que cette désignation en embrassait la totalité, pour que l'idée de Beausobre puisse recevoir la moindre approbation.

Saumaise[1], Kircher[2], Macarius[3], Chiflet, Pignorius[4], Augustinus[5], Gorlæus[6], Maffei[7], Mont-

---

1 *De annis climactericis et antiqua astrologia. Lugd. Batav.*, 1640.

2 *Œdipus ægyptiacus, tom. II, part. 2, pag.* 461 *et* 462.

3 *Abraxas, seu de gemmis basilidianis, edid. Jo. Chifletius, Antw.*, 1657.

4 *Mensa Isiaca, Amstelod.*, 1669.

5 *Gemmæ et sculpturæ antiquæ, depictæ a Leonardo Augustino, ed. Jac. Gronov. Franeq.*, 1694.

6 *Gorlæi dactyliotheca, edit. Gronov. Lugd. Batav.*, 1695.

7 *Gemme antiche, figurate da Domenico de Rossi, colle sposizioni di P. A. Maffei. Rom.* 1707 — 1709, 4 *vol.*

faucon [1], Stosch [2], Passerius [3], Bartolus [4], Lippert [5], Ficornius [6] et plusieurs autres écrivains [7], ont acquis des droits à la reconnaissance des savants par les soins qu'ils ont donnés à la publication ainsi qu'à l'explication des Abraxas. Cependant il leur est arrivé souvent de prendre pour des monuments basilidiens des pierres qui appartiennent

---

1 *Palæographia græca*, et l'Antiquité expliquée, t. II, part. 2.

2 *Gemmæ antiquæ cœlatæ, per B. Picart. Amstelod.*, 1724.

3 *Thesaurus gemmarum astriferarum antiquarum. Cura et studio Ant. F. Gori. Florent.*, 1750, 3 *vol.*

4 *Museum odescalchum, s. Thesaurus antiq. gemmar. a P. S. Bartolo. Romæ*, 1751 *et* 1752, 2 *vol.*

5 *Dactyliotheca universalis. Lips.*, 1755 — 1762, 3 *vol.*

6 *Gemmæ antiquæ litteratæ aliæque rariores, ab A. P. N. Galeotti. Romæ*, 1757.

7 Le Pois, Discours sur les médailles; Baronius, *Annales ecclesiastici, t. II, p.* 72, *ed. Colon.*; Spon, *Miscellanea eruditæ antiquitatis*; De la Chausse, *Romanum Museum*; Molinet, Cabinet de la bibliothèque de Sainte-Geneviève; Beger, *Thesaurus Brandeborgicus*; Fabretti, *Inscriptiones antiquæ*; *Prodromus iconicus sculptarum gemmarum ex Museo Ant. Capelli*; *Signa antiqua e Museo Jacobi de Wilde*; Ebermayer, *Thesaurus gemmarum*; Middleton, *Germana antiquitatis monumenta*; Walsh, *ancient coins, medals, etc., Lond.*, 1828; Kopp, *Palæograph. Critica*. Mannh., 1829, vol. 3 et 4.

chaient au dernier monde des Intelligences pures [1], ayant aperçu la lumière de celles-ci, furent saisis du désir d'y participer, de s'unir et de se confondre avec ce monde. Ils l'envahirent avec tous les efforts d'une passion violente, et les deux empires furent ainsi mêlés et confondus. [2]

Ce mythe et cette tradition paraissent avoir séduit Basilide. Il enseigna également, non pas dans sa psychologie seulement, comme on l'a dit de nos jours, mais dans sa cosmologie, une invasion violente de la part du principe du mal dans l'œuvre ou dans le domaine du bien. Cette invasion il l'appelait, d'après S. Clément d'Alexandrie [3], *le trouble et la confusion primitive.*

1 Nous n'examinons plus ici la question de savoir si ces ὄυρανοι furent des Intelligences ou des degrés d'intelligences, des Cieux divers. Cette question est indifférente ici; mais nous ferons remarquer que le mot de Ciel, ὄυρανος, pour Intelligence céleste, n'offre rien d'extraordinaire dans le langage de l'antiquité. Dans les œuvres de Confucius, on trouve le mot de *Ciel* dans le sens d'Intelligence suprême. Voyez *Werke des tschinesischen Weisen Kung-fu-Dsu und s. Schüler. Uebers. u. mit Anmerk. von W. Schott;* Halle, 1826, vol. 1, p. 36 et 114, note 56.

2 Archelaüs, *Acta disput. cum Manete. Hippol. Opp., II,* 194.

3 Τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχικὴ, Clemens Alexand., *Opp., II, p.* 408, *ed. Sylb.*

de leurs dogmes; qu'on a donné les autres aux initiés des divers grades comme les symboles des mystères qui leur avaient été révélés; que d'autres encore leur tenaient lieu de signes de reconnaissance dans leurs voyages; mais que la majeure partie se composait d'amulettes, auxquelles la superstition attachait le pouvoir de procurer la protection des génies célestes.

Quant à la première de ces opinions, puisque le mystère des trois cent soixante-cinq Intelligences du Plérôme était un des dogmes fondamentaux du système de Basilide, il n'y a pas de doute qu'une simple pierre, avec le mot *Abraxas*, aurait pu rappeler ce dogme aux initiés. D'autres symboles auraient pu rappeler d'autres idées. Mais on conçoit à peine qu'un symbole fût nécessaire pour rappeler des dogmes à des sectes philosophiques, et je ne pense pas qu'il existe une seule pierre basilidienne qui n'ait eu d'autre but que celui de soulager la mémoire par l'intuition. Le fait, que les seuls initiés ont connu la valeur de tous les symboles marqués sur ces pierres, peut être admis sans contestation. Cependant il n'établit pas celui, qu'on se serait servi de symboles pour initier les adeptes ou pour leur rappeler l'initiation.

Pour appuyer cette hypothèse, on a cité le *Diagramme* des ophites, qui était une sorte d'abrégé symbolique de leur doctrine; mais il n'est nullement sûr que le *Diagramme* ait servi aux initiations.

Quant à l'opinion, que les Abraxas ont été des signes de reconnaissance, il faut également y distinguer deux questions différentes. Sans doute les Basilidiens se sont reconnus à ces symboles, puisque c'étaient les leurs; mais ce n'est pas là qu'est la question. Ce dont il s'agit, c'est de savoir si l'on a fait des Abraxas uniquement pour servir de moyens de reconnaissance et de communication, et si les Abraxas ont été pour les Basilidiens ce que les *litteræ formatæ*, par exemple, furent longtemps pour les chrétiens?

Cette question, les Abraxas eux-mêmes ne l'éclaircissent nullement, pas plus que les anciens auteurs; et il faut, par conséquent, l'abandonner aux amis des hypothèses; mais on ne saurait se tromper en admettant l'affirmative.

En définitive, c'est l'opinion que les Abraxas ont servi de talisman, qui a pour elle les considérations les plus puissantes. Tous les symboles dont le sens nous est connu et toutes les inscriptions que nous pouvons déchiffrer, nous portent à

Les idées que Basilide se faisait sur la création d'un monde où devait s'opérer une telle lutte, où l'empire de la lumière devait se glorifier par d'éclatantes victoires sur celui des ténèbres, sont fort remarquables. Dans les principes du Gnosticisme, le monde inférieur est toujours l'image, le reflet du monde supérieur. La création du monde sublunaire ne pouvait donc se faire par aucune autre puissance que le chef (ἄρχων) du monde immédiatement supérieur au nôtre. Ce fut lui qui accomplit cette tâche. Toutefois, en exécutant son œuvre, ce chef ne fut au fond que l'organe de l'Être suprême, de qui tout est émané. Il en fut si bien l'instrument, qu'il y réalisa des idées que lui-même ne comprenait pas. Il fut encore l'instrument de la providence, πρόνοια, dans la direction de ce monde, et il résulta de cette situation, que le monde, si éloigné qu'il fût de l'Être suprême, en réfléchissait encore l'image, et l'offrait à celui qui avait la clef de la science. Aussi Basilide disait-il, en *allégorisant* à la manière de Philon, que si Moïse n'a fait construire pour le culte de Dieu qu'une seule tente, c'est que le monde tout entier est un temple de l'Être suprême, et en offre partout l'image.

Tout en admettant une invasion du mal dans

CHAPITRE IV.

Cosmologie et Théodicée.

Les trois cent soixante-cinq Intelligences, toutes émanées de l'Être suprême, étaient toutes d'une pureté divine; toutes elles se ressemblaient, réfléchissant les images les unes des autres.

Cependant elles se distinguaient entre elles. Plus elles s'éloignaient de l'Intelligence parfaite, plus elles devenaient imparfaites. Elles dégénéraient, sans toutefois manquer à leur destination, et sans troubler l'harmonie qui régnait nécessairement entre les diverses émanations du Plérôme. Elles se partageaient les divers mondes et leurs divisions, et présidaient, selon leurs rangs, aux destinées des astres et de leurs habitants, surtout à celles de la terre et des hommes.

Il est à croire que Basilide suivait, à cet égard, la théologie et la démonologie de l'Égypte, dont les doctrines furent également adoptées par quelques Grecs, surtout par plusieurs nouveaux platoniciens.

La pure et harmonieuse activité de toutes les puissances émanées de l'Être suprême fut enfin troublée, et il importe, pour toute l'histoire du

l'homme souffre souvent, comme l'enfant qui ne paraît pas encore avoir fait de mal, mais qui toutefois a dans lui-même le péché; que souvent nous n'avons pas accompli le mal qui est en nous, dans nos vœux et dans notre pensée, mais que la volonté est à considérer comme le fait.[1]

A ces sollicitudes de la part de la Providence, Basilide ajoutait celle qu'elle manifeste en envoyant le Sauveur. La rédemption était à ses yeux une mesure qui devait amener le genre humain vers un état supérieur à celui qu'il pouvait atteindre naturellement.

Basilide avouait qu'il y a dans le monde des apparences d'injustice et de désordre; mais il y répondait que ce monde est une carrière d'épreuves et de purifications, que tous les doutes élevés sur la parfaite justice de Dieu tomberaient, si nous voyions l'ensemble des causes et des effets.

---

1 Clemens Alexandr., *Strom., lib. IV, p.* 509.

TABLE DES MATIÈRES

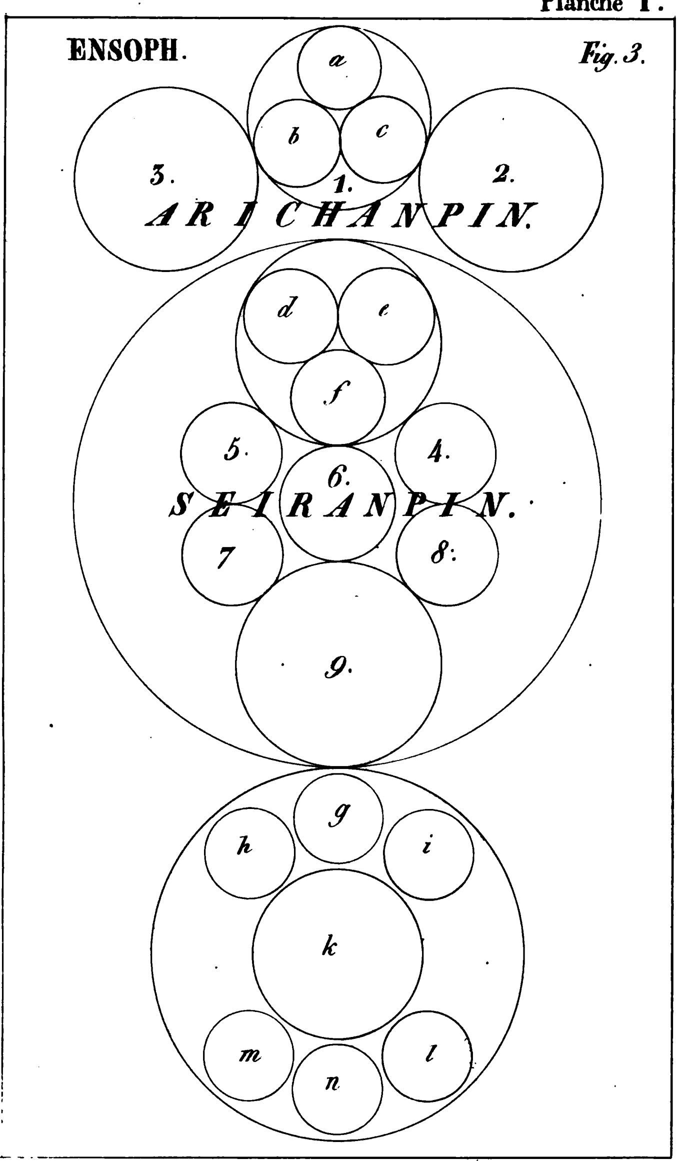
DU PREMIER VOLUME.

LIVRE IV.

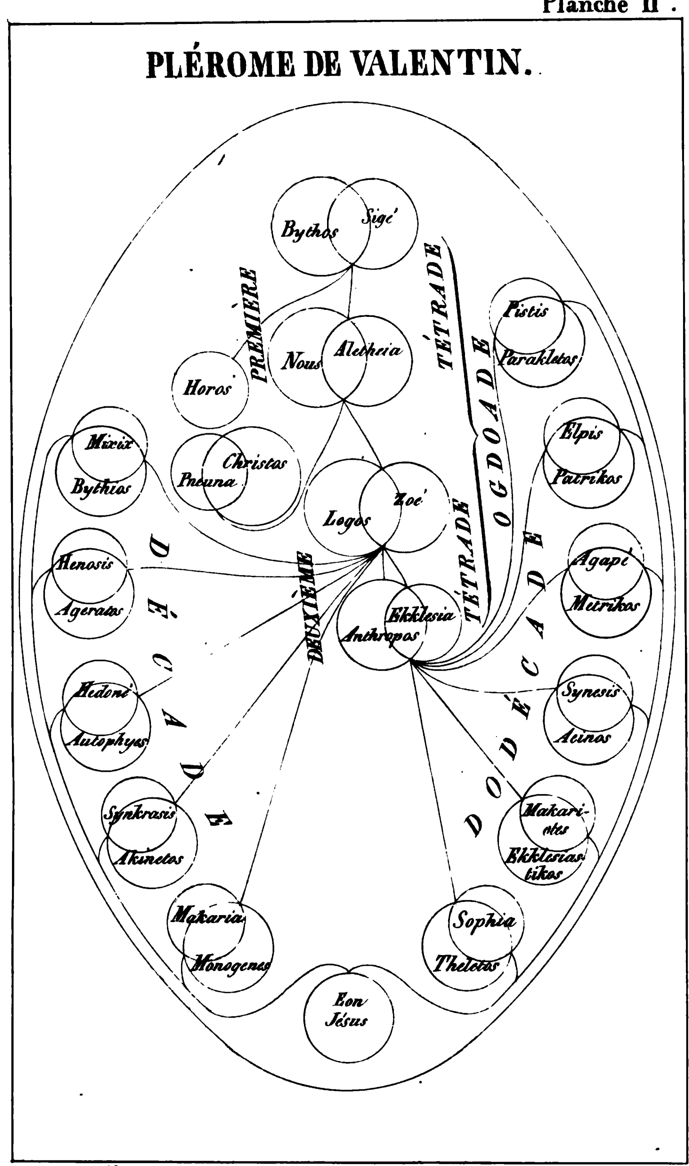
Écoles gnostiques d'Égypte.

FIN DU TOME PREMIER.

Planche I.



Lith. de V.ve Levrault, à Strasbourg.



Lith. de Ve Levrault, à Strasbourg.

